Frumusețea Infinitului. Estetica Adevărului Creștin

Frumusețea este mai mult decât „adevăr” sau, mai degrabă, frumusețea este inseparabilă de adevăr ca măsură a ceea ce teologia poate numi adevărat. Desigur, încercarea din această carte de a justifica retorica Evangheliilor prin intermediul frumuseții ca atare ridică noi întrebări. Cine poate spune cu siguranță că frumusețea este lipsită de violență sau artificiu? Cum se poate dovedi în mod convingător că „frumusețea” nu servește însăși strategiei puterii față de care se presupune că constituie o alternativă? Răspunsul „estetic” la insistența postmodernismului asupra inevitabilității violenței este adecvat doar dacă conține o evaluare coerentă a frumuseții în cadrul tradiției creștine însăși; numai atunci frumusețea poate media adevărul creștin fără cea mai mică urmă de violență.

- Prefață la ediția rusă
- Prefața traducătorului
- Cuvânt de recunoștință
- Introducere
- Partea întâi. Dionysos versus Cel răstignit. Violența metafizicii și metafizica violenței
- Partea a doua. Frumusețea infinitului. Dogmatica minora [350]
- Partea a treia. Retorică fără excepție. Persuasiunea [888] , Tirania Amurgului și Limbajul Lumii

Prefață la ediția rusă

Nu vreau să supraîncarc o carte deja lungă cu o prefață excesiv de lungă. Prin urmare, mă voi limita la câteva observații și comentarii scurte (și aceasta nu este o sarcină ușoară pentru cineva care este de obicei predispus la verbositate).

În primul rând, aș dori să-mi exprim cea mai profundă recunoștință față de traducătorul meu, care (din câte îmi dau seama) este o persoană eroică într-un anumit sens. Nu-mi revine, desigur, să-mi judec propria carte, dar cred că pot spune cu siguranță că este un text destul de complex, uneori arbitrar de eliptic, astfel încât răbdarea și generozitatea spirituală a traducătorului care a întreprins traducerea acestei cărți și a dus-o până la capăt sunt admirabile. Mai mult, întrucât nu am știut despre această traducere decât la sfârșit, ea s-a dovedit acum a fi un adevărat dar pentru mine, pe care nu cred că îl merit.

De asemenea, trebuie să încerc să plasez această carte în contextul său - atât în raport cu propriul „proiect”, cât și în raport cu dezbaterea teologică și filosofică la care ar trebui să participe.

Cartea a fost concepută inițial ca primul dintre cele patru volume, fiecare dintre acestea urmând să trateze unul sau mai multe dintre așa-numitele transcendentale (un termen împrumutat din tradiția scolastică occidentală, dar folosit și în tradiția filosofică comună tuturor tradițiilor creștine, antice, medievale și moderne). Primul volum - acesta - tratează înțelegerea noastră despre Dumnezeu în Hristos în primul rând în termeni de Frumusețe, iar stilul său reflectă parțial metoda „estetică”. Era destinat să fie urmat de un volum despre Adevăr, apoi de un volum despre Bunătate și, în final, de un volum despre Ființă și Unitate. Nu pot spune în prezent dacă aceste volume ulterioare vor fi scrise vreodată, deoarece circumstanțe neprevăzute din viața mea au intervenit între mine și planul meu inițial. Dar cartea se desfășoară de la sine - sau cel puțin așa cred - și poate fi citită independent. Desigur, dacă aș scrie-o acum, o mare parte din ea ar fi diferită. Am ajuns să gândesc diferit despre unele lucruri, iar experiența de a-mi explica ideile la diverse conferințe și în diverse publicații mi-a permis să aprofundez anumite domenii, ceea ce ar da o mai mare claritate argumentelor mele dacă aș lua totul de la capăt. Dar presupun că acesta este cazul oricui publică o carte. Fiecare carte este o cristalizare a modului în care gândește autorul său la momentul respectiv, dar gândirea ca atare nu poate decât să avanseze.

Mai general, această carte exprimă o profundă îngrijorare cu privire la confruntarea dintre tradiția creștină și modernismul contemporan (sau, ar trebui să spunem, modernism și postmodernism). Unul dintre motivele pentru utilizarea transcendentalelor ca și cadru conceptual este acela că acestea permit abordarea tuturor temelor clasice ale tradiției filosofice continentale, așa cum au fost, într-un fel, rezumate de Kant în cele trei Critici ale sale. Mi se pare că este important să ne amintim că gândirea continentală modernă, de la Descartes încoace, a luat din ce în ce mai mult forma unui fel de teologie abstractă de credință. Spre deosebire de cea mai mare parte a tradiției de limbă engleză (dacă se poate numi un stil de gândire care este atât modern, cât și militant îngust o „tradiție”), filosofia continentală este încă preocupată de întrebări care au fost întotdeauna apanajul metafizicii occidentale: existență și non-existență, posibilitate și actualitate, hermeneutică, etică, estetică – chiar și Dumnezeu și omul. Chiar și gânditorii atei sunt modelați de o moștenire milenară de idei și motive care îi conduc irezistibil înapoi la misterul relației dintre transcendent și imanent. Întâlnirea dintre teologie și filosofia modernă este, într-un anumit sens, inevitabilă, fie și numai pentru că aceasta din urmă derivă din prima.

Acum, când mă gândesc la perioada în care scriam această carte, îmi amintesc de atmosfera anilor 1990 – perioada finală, după cum s-a dovedit, a unei mode postmoderniste franceze speciale în toate științele umaniste – era o atmosferă de dezbateri aprinse și antagonism inutil. Paginile acestei cărți conțin uneori întorsături de expresie pe care astăzi aș fi înclinat să le îndulcesc. Desigur, în orice moment și în orice loc trebuie să încercăm să menținem un ton de compasiune. Nici nu ar trebui să permitem ca interesele și argumentele legate de un episod trecător să distragă atenția de la probleme mai importante și mai urgente. Prin urmare, îmi cer scuze anticipat cititorului dacă uneori simte că aude ecouri ale unor discuții vechi și acum uitate.

În concluzie, aș dori să-mi exprim recunoștința față de toți cei care au făcut posibilă această carte. Cunosc doar câțiva dintre numele lor, dar le sunt profund recunoscător tuturor. De asemenea, sper că, indiferent de reacția pe care această carte o va stârni în rândul cititorilor ruși, fie ea pozitivă sau negativă, aceasta va ajunge la mine și mă va ajuta să-mi îmbunătățesc în continuare gândirea.

David Bentley Hart, 15 noiembrie 2009

Prefața traducătorului

Cititorului vorbitor de limbă rusă i se prezintă o carte de David Bentley Hart, „Frumusețea Infinitului: O estetică a adevărului creștin”. Autorul este un teolog ortodox american contemporan. A predat la numeroase universități din Statele Unite și a scris cinci cărți, dintre care „Frumusețea Infinitului” este considerată opus magnum-ul său, opera sa principală. Este demn de remarcat faptul că epigraful este scris de autor în limba rusă: „Slavă Ție, Doamne” - și se are impresia că, în ciuda formei sale intelectuale super-rafinate și extrem de complexe, cu o anumită latură secretă - nu intelectuală, ci sinceră - cartea lui D. B. Hart se adresează în mod specific Rusiei și cultului rusesc. „Slavă Ție, Doamne” înseamnă: „Ție, Doamne, îți aparține strălucirea adevăratei frumuseți, infinită și nemuritoare”; iar această strălucire se simte într-un mod special în cultul Bisericii Ortodoxe.

Ceea ce este frapant mai presus de toate este disponibilitatea neînfricată a autorului de a explora concepții despre lume non-creștine și adesea anticreștine, precum și „tonul inteligent” pe care îl menține de-a lungul cărții. Autorul – în numele gândirii patristice ortodoxe, dar la un nivel academic contemporan – poartă un fel de dialog cu postmodernismul, fără a-i ceda acestuia din urmă nici în profunzimea gândirii, nici în amploarea erudiției. Lectura cărții lui Hart poate fi asemănată cu un fel de „călătorie a minții”; această călătorie, însă, necesită un anumit nivel de cunoștințe într-o varietate de domenii, în primul rând în domeniile

istoriei filosofiei, gândirii patristice, istoriei literaturii și chiar teoriei muzicale (ca să nu mai vorbim de câteva limbi vechi și moderne).

Trăim într-o eră a dialogului, o eră în care dialogul devine treptat singura modalitate normală de a înțelege – și accepta – conștiința altcuiva, viziunea altcuiva asupra lumii, credința altcuiva. Violența spirituală din partea uneia sau altei ortodoxii trebuie să devină un lucru de domeniul trecutului. Pe de altă parte, orice retorică care își apără propriul sistem de idealuri, concepte și valori poate fi percepută în sine ca violență (o încercare de a invada un alt sistem sau sistemul opus). Prin urmare, chiar de la începutul cărții, autorul pune o întrebare fundamentală: este posibil să se demonstreze că retorica creștină nu este o formă de violență? Toate raționamentele ulterioare ale autorului reprezintă încercarea sa de a răspunde cu onestitate la această întrebare.

Traducerea cărții lui David Hart, Frumusețea Infinitului, a fost pentru mine, pe de o parte, un puzzle intelectual-filologic fascinant, iar pe de altă parte, pe întreaga sa durată, mi-a insuflat bucuria de a ști că un text teologic ortodox nu poate fi mai puțin fascinant decât, de exemplu, citirea cărților lui Heidegger... Bucuria de a ști că astfel de capodopere oferă teologiei creștine șansa nu doar de a „supraviețui” în era noastră de piață, ci și - cel puțin intelectual - de a depăși forțele și mentalitățile care au dat naștere și au hrănit această epocă.

Probabil că această carte „nu este pentru toată lumea”, întrucât necesită, așa cum s-a mai spus, cunoștințe de specialitate considerabile; totuși, mi se pare că însuși faptul publicării unei astfel de cărți ar trebui să aibă o influență creatoare asupra „conștiinței bisericești” și, poate, chiar să-i ofere niște noi îndrumări…

Andrey Lukyanov 31 octombrie 2009

Cuvânt de recunoștință

Această carte a început acum mai bine de șapte ani, sub forma foarte diferită a unei disertații academice; și, pe măsură ce a evoluat și s-a îndepărtat considerabil de originalul rudimentar, între început și maturitate s-a scurs o perioadă de autodefinire și scop. Așadar, trebuie să încep prin a le mulțumi consilierilor și membrilor comisiei care au recenzat cartea și au contribuit la apariția ei: Larry Bouchard, Eugene Rogers, Robert Wilken și John Yiannias (care este și nașul fiului meu). Toți, cu încurajări și dezaprobări, laude și îndemnuri critice, m-au ajutat să-mi rafinez argumentul și să-mi disciplinez metoda (în măsura în care sunt capabil de disciplină).

Aș dori, de asemenea, să le mulțumesc acelor prieteni ale căror comentarii asupra textului în diferite etape ale dezvoltării sale și ale căror conversații cu

mine despre multe, multe lucruri au fost neprețuite în a mă ajuta să creez această carte: John Betz, Joseph Harder, T. Stuart Hinchliffe, R. Trent Pomplun, Brian Scholl și Alfred Turnipseed. La această listă l-aș adăuga pe John Milbank, al cărui ajutor acordat mie și muncii mele, chiar și atunci când nu eram de acord cu privire la diferite lucruri, a fost neobosit de generos.

Și sunt la fel de recunoscător numeroșilor cercetători care, prin conversații și discuții de-a lungul unui an extrem de important, m-au ajutat să pregătesc schița finală a acestei cărți: Martin Bieler, Brian Daley, Paul Griffiths, Reinhard Hutter, P. Travis Kroeker, R. R. Reno, Philip Rolnick, Janet Soskice și Carver Yu. Robert Jenson a fost deosebit de răbdător și binevoitor, permițându-mi să discut cu el despre diferitele noastre opinii despre cum să înțelegem relația dintre triada imanentă și cea economică *(vezi infra* [2] *).* Fără îndoială, și alte nume ar putea fi adăugate la această listă, dar memoria mă lasă adesea baltă.

Trebuie să-i mulțumesc în mod special lui Bill Eerdmans pentru generosul său consimțământ de a publica această carte. Editura sa – care de-a lungul anilor s-a dovedit a fi cea mai diversă, de succes și catolică din lumea teologică vorbitoare de limbă engleză – abia dacă avea nevoie de o altă carte lungă și excentrică scrisă de un savant obscur pentru a-și înfrumusețea catalogul; și, având în vedere că economia publicării teologice obligă din ce în ce mai mult editurile să insiste asupra unor texte din ce în ce mai compacte și mai ușor de comercializat, amabilitatea sa față de proiectul meu și disponibilitatea sa de a-l tipări și de a-i oferi o supracopertă îmi sunt extrem de recunoscătoare.

În final, îmi exprim recunoștința și dragostea față de soția mea, Solvin, pentru îndelunga ei răbdare în viață alături de un soț ale cărui accese de abstracție academică îl distrag prea adesea de la probleme mai presante și îi aduc foarte puțin beneficiu material; și față de Patrick, a cărui sosire în viața mea la jumătatea drumului dintre scrierea primei și ultimei versiuni a acestei cărți mi-a oferit privilegiul unic de a vedea lumea prin ochii lui, întărindu-mi astfel convingerea că intuiția care a determinat inițial acest proiect a fost într-adevăr o intuiție a adevărului.

David Bentley Hart

Introducere

I. Întrebare

Întrebarea destul de prozaică care a inspirat acest lung eseu eliptic despre estetica teologică a fost, cel mai simplu spus, aceasta: este posibil să apărăm teologic frumusețea la a cărei putere de convingere apelează retorica creștină a

Evangheliei și de care depinde? Probabil, la prima vedere, o astfel de întrebare ar putea părea pur și simplu marginală, în cel mai rău caz puțin pretențioasă; dar o privire mai atentă dezvăluie întreaga tradiție creștină ca o întrebare care însoțește implicit fiecare proclamare a acelei tradiții. Încă de la începuturile sale, creștinismul s-a prezentat ca o evanghelie a păcii, o cale de reconciliere (cu Dumnezeu, cu celelalte creaturi) și ca un nou model de comunitate umană, oferind „pacea [3] care întrece orice pricepere" unei lumi cufundate în păcat și violență. Cea mai veche mărturisire a credinței creștine, Κύριος Ἰησους [4] , avea tocmai acest sens radical, acela că pacea lui Hristos, care pe cruce a suferit respingerea decisivă a puterilor acestei lumi, a fost înviată de Dumnezeu ca adevărată formă a existenței umane: iubire escatologic perfectă, acum invulnerabilă la orice violență a timpului și totuși acum prezentă în mod evaziv în centrul istoriei, întrucât judecata finală a lui Dumnezeu a fost deja săvârșită asupra acestei lumi în mărturia pascală a lui Isus din Nazaret. Și numai ca dar al acestei păci în timp - un dar ca faptă reală și accesibilă - are vreun sens Evanghelia creștină (și, în special, afirmația că Hristos cel răstignit a înviat din morți); numai dacă imaginea lui Hristos poate trăi în comunitatea bisericii este adevărată mărturisirea bisericii; Isus este Domn numai dacă modul de a fi pe care l-a dat poate fi practica reală a comunității. Indiferent cât de des istoria ulterioară a bisericii a denaturat această mărturisire, tocmai această prezență în timp a păcii escatologice și divine, întruchipată cu adevărat în persoana lui Isus și transmisă pentru totdeauna trupului lui Hristos prin puterea Duhului Sfânt, rămâne însăși esența chemării evanghelice a bisericii către întreaga lume și a mântuirii pe care o proclamă.

Un anumit curent din cadrul filosofiei contemporane susține însă că violența este pur și simplu inevitabilă: oriunde a fost adoptată narațiunea lui Nietzsche despre voința de putere, devenind baza reflecției filosofice și ocazia apariției unei practici specifice a suspiciunilor critice, s-a înrădăcinat o prejudecată profundă conform căreia orice discurs este reductibil la o strategie a puterii și orice acțiune retorică la un moment de violență primordială. Din această perspectivă, retorica păcii este, prin definiție, duplicitară; supusă unei critici comprehensive, genealogiei sau deconstrucției, retorica evanghelică poate, fără îndoială, să ascundă în sine cea mai insațiabilă poftă de control; gestul prin care biserica îl oferă pe Hristos lumii și mărturisește despre dragostea lui Dumnezeu pentru creație este, de fapt, agresiune, o ambasadă lingușitoare din partea unui imperiu atotcuprinzător. Desigur, dacă patosul puterii ar fi într-adevăr sursa ascunsă a fiecărui act de persuasiune, atunci creștinismul, așa cum se înțelege pe sine, nu ar putea fi prezent în istorie: atunci Biserica, ca gaj al „împărăției pașnice", nu s-ar putea comunica într-un mod care să nu contrazică propria sa evanghelie, iar „orașul păcii" [5] pe care Biserica încearcă să fie (sau cel puțin pretinde că este) nu ar putea prinde contur în realitate decât într-un mod fals, ascunzând ipocrit acțiunile secrete ale puterii în spatele unei fațade de aparentă renunțare la ea (ceasta, cel

puțin, este acuzația făcută de Nietzsche în *Genealogia moralei*). Ceea ce întreabă, așadar, această carte este diferența dintre două narațiuni: una care găsește gramatica violenței înscrisă pe piatra de temelie a fiecărei instituții și ascunsă în sintaxa fiecărei retorici și o alta care susține că în istorie a fost descoperită o cale a păcii care duce dincolo de orice violență și, în cele din urmă, o depășește.

Trebuie adăugat că problema violenței retorice nu poate fi pur și simplu ignorată de teologie, întrucât provocarea conținută în interpretarea lui Nietzsche asupra creștinismului este implicit provocată de însăși Evanghelia: gândirea creștină a declarat de la bun început că într-o lume înrobită păcatului, unde inimile și istoria sunt conduse de violență, pacea lui Dumnezeu, manifestată în Hristos, este excepțională; calea, adevărul și viața care singure pot elibera lumea de tirania lăcomiei, cruzimii, egoismului și agresiunii nu sunt altele decât un anumit rabin din Nazaret, condamnat la moarte sub Pontius Pilat. Tocmai pentru că Biserica a afirmat întotdeauna deschis că lumea este condusă de tronuri, puteri și stăpâniri a căror lege este violența, minciuna și moartea și asupra cărora Hristos și numai Hristos a triumfat, suspiciunea care a trecut de la Nietzsche la diverși teoreticieni „postmoderni” este justificată. Și din moment ce Biserica nu are la dispoziție niciun mijloc pentru a-și susține afirmația extrem de improbabilă, cu excepția exercițiului demonstrativ al păcii lui Hristos, cu greu se poate spune cu certitudine că argumentul ei este justificat; În acest sens, mărturia creștină este, ca să spunem blând, ambiguă. După cum a remarcat Origen, miracolul lui Hristos constă în faptul că, într-o lume în care puterea, bogăția și violența corupesc inimile și le obligă la supunere, Hristos convinge și triumfă nu ca un tiran, nu ca un agresor înarmat și nu ca un om bogat, ci pur și simplu ca unul care propovăduiește despre Dumnezeu și despre iubirea Sa (Contra *Celsum* 1.30). Hristos este o convingere, o formă care stârnește dorința, iar întreaga forță a Evangheliei depinde de recunoașterea faptului că această convingere este și pace: că dorința trezită de imaginea lui Hristos și a Bisericii Sale este o dorință care renaște cu adevărat ca *agape* [6] *și* nu pur și simplu ca o modalitate de a subordona o putere mai mică uneia mai mari, un episod în epopeea nesfârșită a puterii. Retorica creștină este atunci deja o întrebare pe care trebuie să și-o pună; Căci, dacă teologia nu este dispusă să se predea violenței inerente retoricii ca atare, nu poate evita sarcina de a oferi o explicație a modului în care propria sa retorică poate fi înțeleasă concret ca o ofrandă de pace a unei evanghelii a păcii și nu neapărat ca o practică a persuasiunii de dragul ei, violență și coerciție în toată puterea lor încântătoare. O astfel de explicație trebuie, în mod inevitabil, să facă apel la frumusețe.

Frumusețea, așadar, este mai mult decât „adevăr”; sau mai degrabă, frumusețea este inseparabilă de adevăr ca măsură a ceea ce teologia poate numi adevărat. Gândirea creștină se află întotdeauna deja în ceea ce poate fi văzut ca o poziție

„postmodernă”: dacă o definiție (sau un aspect) la îndemână, extrem de simplă, a postmodernității este triumful (în termeni clasici) al retoricii asupra dialecticii sau cel puțin recunoașterea faptului că dialecticul este întotdeauna în esență retoric, atunci teologia ar trebui să primească acest lucru ca un cuvânt de consolare. Marele proiect al „modernismului” (căutarea unor metanarațiuni cuprinzătoare și a unor fundamente epistemologice printr-un apel la o raționalitate neutră și neajutorată, accesibilă oricărei minți reflexive și independentă de condițiile culturale și lingvistice) a eșuat cu siguranță; „rațiunea” nu poate trăi în limbaj (și nu are altă casă, de fapt) fără a fi supusă unei referințe indefinite a sensului, unei dispersări a sensului, unui joc al lipsei de sens și al absenței [7] , astfel încât trăiește întotdeauna în detrimentul propriilor aporii, ascunderi ale sensului, contradicțiilor și eluziilor; și „rațiunea” nu se poate întrupa în istorie fără a se pierde imediat iremediabil în labirintul contingențelor evazive și neprevăzute ale timpului (desigur, filosofia nu are mijloace de a apăra astfel de îndoieli). Dar teologia creștină nu se bazează pe mitul unei raționalități imparțiale: Biserica nu are argumente mai convingătoare pentru credința sa decât imaginea lui Hristos; conform poruncii lui Hristos de a predica Evanghelia, creștinii trebuie să proclame, să îndemne, să depună mărturie, să convingă – înainte ca alte forme raționale să poată fi organizate. Lessing a avut, fără îndoială, dreptate în lucrarea sa „ *Privirea spiritului și a stării de rău”*, plasându-l pe Hristos la capătul îndepărtat al acelei prăpastii largi care separă faptele contingente ale istoriei de „adevărurile” universale ale rațiunii; și, nu mai puțin decât scepticismul iluminat, teologia avea nevoie de divizarea lui Lessing. Gândirea creștină trebuie să rămână imobilizat atașată de Hristos, în concretețea sa unică și ireductibilă, și, tocmai pentru că esența „postmodernismului” se ciocnește cu credința în adevărurile universale ale rațiunii, teoria postmodernă afirmă teologia în originalitatea sa: teologia unei narațiuni dependente de o succesiune de evenimente istorice, al căror singur acces este prin comunicarea și practica credincioșilor, o narațiune al cărei adevăr poate fi convins – chiar legitimat – dar nu poate fi niciodată verificat printr-o simplă dialectică scrupuloasă. Ceea ce oferă gândirea creștină lumii nu este doar un set de argumente „raționale” care (prin ascunderea unora dintre premisele lor) îi obligă pe alții să fie de acord, lăsându-i (ca pe interlocutorii lui Socrate) perplexi și incapabili să găsească un răspuns; mai degrabă, mesajul creștin se prezintă lumii în principiu cu întreaga sa poveste despre Dumnezeu și creație, despre forma lui Hristos, despre frumusețea faptelor carității creștine, în toată bogăția limbajului său propriu.

Desigur, încercarea de a justifica retorica Evangheliilor prin intermediul frumuseții ca atare, în abstract, nu ajută la găsirea unui răspuns la întrebarea pusă mai sus. Cine poate spune cu certitudine că frumusețea este evident lipsită de violență sau artificiu? Cum se poate dovedi convingător că „frumusețea” nu servește însăși strategiei puterii căreia ar trebui să-i constituie o alternativă? Răspunsul „estetic” la insistența postmodernă asupra inevitabilității violenței este adecvat

doar dacă conține o evaluare coerentă a frumuseții în cadrul tradiției creștine însăși; numai dacă frumusețea aparține deja narațiunii creștine, articulată temeinic și consecvent – și în așa fel încât să atenueze suspiciunile pe care le stârnește – poate frumusețea să devină poate un mediator al adevărului creștin fără cea mai mică urmă de violență. Numai dacă tema frumuseții ca pace esențială este ferm atașată fiecărui moment al istoriei creștine, fără a devia în incertitudine, frumusețea creștină va fi una cu adevărul creștin și nu cu înșelăciunea, ispita nesinceră, agresivitatea. Tocmai acest tip de relatare teologică pe termen lung a frumuseții este sarcina acestei cărți și este însoțită de convingerea că tradiția creștină conține o înțelegere a propriei frumuseți: una în care gândirea despre frumusețe și gândirea despre infinit coincid în mod unic. Voi încerca să arăt că mari domenii ale filosofiei occidentale, din Antichitate până în prezent, pot fi văzute mișcându-se între două ontologii – două narațiuni ale ființei – care în realitate reprezintă doar doi poli ai unei singure viziuni ontologice, în timp ce istoria ființei bisericii – care derivă din Scriptură și din propria înțelegere a ceea ce a fost revelat în Hristos – este pur și simplu străină lumii pe care o dezvăluie această viziune. Și nicăieri această diferență nu este mai clară decât în înțelegerea infinitului care devine posibilă (și într-adevăr necesară) în cadrul gândirii creștine; infinitul creștin aparține ontologiei păcii originale și finale și, în consecință, recunoaște interpretarea frumuseții și a păcii ca fiind evazivă în termenii acelei ontologii cu care gândirea creștină s-a întâlnit pentru prima dată în diferitele școli de metafizică păgână și se întâlnește din nou în gândirea lui Nietzsche și a moștenitorilor săi. De aici și titlul acestui eseu: apărarea atracției persuasive a retoricii creștine ca o coincidență constantă între frumusețe și pace poate fi întreprinsă în conformitate cu opoziția dintre două narațiuni ale infinitului: una care înțelege infinitul în termenii unei violențe originale și inevitabile și una care privește infinitul ca fiind primordial și etern frumos.

II. Termeni utilizați

Înainte de a continua, însă, trebuie să definesc câțiva termeni (precum și unele inexactități ocazionale) care vor apărea mai mult sau mai rar în continuare.

1. Voi începe cu „postmodern”: un termen care va servi la indicarea, în linii mari, a unei varietăți de stiluri, puncte de vedere, prejudecăți și presupuneri pentru care nu există un cuvânt cu adevărat adecvat. „Postmodernismul” – în sensul acestui text – desemnează un anumit teritoriu în cultura intelectuală contemporană, o convergență generală a diverselor ideologii și metode (apărătorul oricăreia dintre ele s-ar putea opune, pe bună dreptate, unei astfel de abstracțiuni unice și atotcuprinzătoare), întrucât toți ceilalți termeni care ar putea fi folosiți – „poststructuralism”, „modernism târziu”, „deconstrucție” etc. – suferă de o gamă excesiv de limitată de asocieri. În sensul prea elementar și poate înșelător dat cuvântului de mai sus (predominanța retoricii asupra dialecticii),

postmodernitatea indică uimirea matinală care urmează uitării nopții: Occidentul se trezește în sfârșit din coșmarul filosofiei, alungând chiar și ultimele fantome ale rațiunii iluministe pentru a descoperi cu bucurie caracterul ireductibil estetic și lipsa de temei ultimă a „adevărului”. Într-o lume a unui pluralism inguvernabil, compusă dintr-o multiplicitate infinită de narațiuni, nu poate exista o metanarațiune principală care să poată fi extrasă din celelalte pentru a rezuma toate narațiunile finite și determinate cultural care umplu orizontul sensului; niciun discurs nu poate triumfa asupra poveștilor individuale care se intersectează în ansamblul general al culturilor; nu există o dialectică atotcuprinzătoare prin intermediul căreia un adevăr particular și rațional stabilit să poată fi plasat deasupra tuturor adevărurilor pur contingente. Gândirea creștină nu este deloc descurajată de această perspectivă. Căci, dacă Dumnezeu a devenit cu adevărat *un om separat* , atunci Adevărul a coborât pentru a deveni *un adevăr separat* , din a cărui contingență istorică nu se poate trece pur și simplu la categoriile raționalității generale; și aceasta înseamnă că, orice ar vrea să spună creștinii atunci când vorbesc despre adevăr, acesta din urmă nu poate implica pur și simplu extragerea dialectică violentă a unor principii abstracte din fapte dificil de rezolvat. Se poate recunoaște de la bun început că dialectica (în special atunci când este înțeleasă ca disciplină socratică a discuției „raționale”, în care cineva recurge la autoritatea rațiunii pentru a convinge și a prevala asupra altuia) apare adesea ca o formă de violență, prin faptul că încearcă să-și ascundă dependența de retorică. Arta dialecticii, care își asumă aparența raționalității „neutre”, își deghizează intervalele pur exhortative prin imersarea lor în secvențele stilului său; ea obține aparența unei logici coerente prin efect retoric, printr-un truc care face invizibile pentru publicul său toate premisele sale nerostite și instabilitatea semantică. Retorica *ca atare*Totuși, și acest lucru s-ar putea demonstra, are un caracter deschis persuasiv și, prin urmare, nu poate *înșela* cu adevărat ; tinde doar spre o plenitudine de stil din ce în ce mai cuceritoare și mai rodnică; se compară cu o perfecțiune a formei de neatins; depășește distanța pur și simplu umplând-o cu înfrumusețare, ispite și incitare. Aceasta este, desigur, o caracterizare absurd de lipsită de subtilitate; retorica recurge destul de evident și foarte des la jocul cuceririi; gloria sa este prea adesea gloria falsă sau monstruoasă a puterii, a destinului sau a imperiului. Și apoi, faptul că modelele dialectice ale adevărului nu se pot scăpa în niciun fel de o anumită violență nu prezintă o problemă deosebit de dificilă pentru teologie. Retorica, însă, este o altă chestiune: gândirea creștină nu mizează pe raționalitatea „pură” la care dialectica pare să apeleze - *ratio* creștinismului, Logosul său, este evreul răstignit - și ea [gândirea creștină] nu are de ales decât să fie „retorică” în forma sa; dar trebuie apoi să poată concepe retorica ca pace și adevărul ca frumusețe.

De fapt, ceea ce face ca discursul postmodernismului la modă să fie neplăcut și lipsit de gust pentru reflecția teologică nu este „relativismul” sau „scepticismul”

care i se atribuie, ci incapacitatea sa de a se elibera complet de miturile modernității. Jean-François Lyotard a descris succint condiția postmodernității ca fiind „neîncrederea în metanarațiuni” [8] : o poziție atractivă în sine, dar care poate fi ușor tradusă în propria sa metanarațiune dogmatică. În termenii sugerați de această ambiguitate salutară, toate proiectele influente ale modernității - politice, filosofice, științifice, economice, sociale - sunt recunoscute ca *moderne* în măsura în care încearcă să-și bazeze discursul pe un proces, o metodă, un set de principii sau un canon al raționalității stabile, transistorice; Tendința „totalizantă” a modernismului este la fel de evidentă la Descartes și Kant, precum este la Rousseau și Marx etc. (și cu siguranță la Hegel). „Modernitatea” nu indică o singură narațiune atotcuprinzătoare, ci o singură aspirație către o metanarațiune: dorința de a depăși finitudinea condiționată și contingența poveștilor prin descoperirea sensului, limitelor și motivelor *tuturor* poveștilor prin reprezentarea absolutului, universalului sau raționalului. Dar condiția postmodernității este conștientizarea faptului că toate structurile metanarative se bazează pe suprafața schimbătoare a metaforelor moarte și vii, în timp ce toate „adevărurile” sunt infinit fluide și instabile. Astfel, Nietzsche spune: „Ce este adevărul? «O armată mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme - pe scurt, suma relațiilor umane care au fost îmbunătățite, rearanjate sau înfrumusețate poetic și retoric și care, după o utilizare îndelungată, par oamenilor solide, canonice și obligatorii: adevărurile sunt iluzii despre care s-a uitat de mult ce sunt; metafore uzate și lipsite de forța lor senzorială; „monede care și-au pierdut imaginea și acum au valoare doar ca metal și deloc ca monede” [9] . Nu că această observație ar fi ieșită din comun; se pot găsi lucruri similare la gânditori diverși precum Herder, Vico, diverși pragmatiști americani, chiar și Anatole France; și nimeni nu a exprimat-o mai memorabil decât Wittgenstein [10].Într-adevăr, nimic nu poate fi mai înșelător decât modelul catastrofal al postmodernității, care o descrie pur și simplu ca o reacție spontană la modernitate; este mai degrabă punctul culminant al tradiției critice a modernității și s-a dezvoltat destul de natural din aceeași ambiție (metanarativă) care l-a determinat pe Kant să recreeze filosofia sub forma unei epistemologii și a unei etici care mărturisesc prăbușirea metafizicii. Și, așa cum ne-am putea aștepta, această suspiciune severă sau neîncredere critică (odată stabilită pedigree-ul său) devine o altă încercare de a extrage gândirea din mlaștinile narațiunii; devine o meta-metanarativă, o poveste despre absența suplimentară a poveștilor, spusă în așa fel încât să decidă definitiv cât de mult poate sau nu poate fi spus inteligibil de alții, de cei care au ceva de spus; ele completează nu numai proiectele critice, ci și cele metanarative ale modernității (care se dovedesc a fi indistinguizabile). Aici caracterul postmodernismului duce adesea lipsă de curaj și constanță. Adevărul absenței adevărurilor se transformă inevitabil în adevărul însuși: într-un mod de a denumi ființa, limbajul și cultura care protejează limitele gândirii de afirmații pe care nu le validează.

Un postmodernism și mai radical, însă, ar dori să se elibereze de iluzia că gândirea poate lua locul simplei suspiciuni critice. Critica nu este niciodată pur și simplu îndoială, ci întotdeauna un punct de observație; este întotdeauna deja bazată pe principii, deja dependentă de premise metafizice solide, deja o observație transcendentală care, în acest proces, determină limitele plauzibilității oricărei povești. Mai jos voi susține (explicit sau implicit) multe tendințe postmoderne - forme de „anti-fundaționalism" și „anti-esențialism", intoleranță față de dialectica subiectivității, simțul referințelor inguvernabile ale limbajului - dar voi apăra și teme împotriva cărora mulți postmoderniști au prejudecăți puternice: analogia, participarea, revelația și multe altele. Și, deși voi lăuda cu bucurie orice dorință postmodernă de a da expresie unui discurs autentic despre diferență și distanță, voi încerca, de asemenea, să arăt că formele teoriei postmoderne cărora li se adresează această carte, sub presiunea unei metafizici dogmatic rigide, adânc înrădăcinate în ele, pot înțelege diferența ontică doar sub forma unei tautologii ontologice care reduce diferența la o simplă diferențiere (o distribuție indiferentă a particularităților) și reduce la tăcere singura diferență reală (cea analogică), a cărei afirmare poate elibera gândirea de „totalitate". Această gândire mai imaginativă și radicală despre diferență aparține logosului creștin.

2. Următorul termen este „metafizică"; îi voi atașa o gamă la fel de vastă de conotații, nu pentru că este deosebit de bogat în semnificații, ci pentru că „metafizică" este un cuvânt căruia nu i se poate atribui un sens stabil sau suficient de util. Și totuși, într-un anumit sens, este necesar. Fie că este folosit în limbajul lui Kant, Heidegger sau Derrida, activitatea critică (iar postmodernitatea ar putea fi definită ca „critică necondiționată") își asumă scopul metafizicii (sau „onto-teologia" sau „prezența") ca impuls și sarcină. Dar ce este metafizica? O simplă credință în supranatural? O extindere inacceptabilă a conceptelor proprii percepției empirice (cum ar fi cauzalitatea) la realități transcendentale condițiilor percepției? Un discurs despre „cauza ființei" care nu reușește niciodată să gândească „ființa cauzei"? O încercare de a construi o ierarhie în cadrul totalității pentru a înțelege, pe de o parte, limitele și, pe de altă parte, mecanismele interne ale ființei? O interpretare greșită a ființei ca prezență? O „dublă fundamentare" – a ființelor în Ființă și a Ființei în prima ființă? O încercare de a explica lumea aparențelor conform unei lumi mai „adevărate" a substanțelor și principiilor? Toate acestea, în măsura în care se produc, și mai mult. Gândirea postmodernă – mai ales de când a absorbit critica lui Heidegger asupra „onto-teologiei" – caută să ordoneze enorma diversitate a narațiunilor prin intermediul acestui termen [adică metafizică, – nota *trad .].* Dar – pentru a cita reproșul lui Paul Ricoeur la adresa lui Heidegger:

Această limitare a istoriei anterioare a gândirii occidentale în cadrul unei singure „metafizice" mi se pare a fi o expresie a unui fel de răzbunare – la care această

gândire ne cheamă totuși să renunțăm – împreună cu voința de putere care pare inseparabilă de ea. „Metafizica” unică este o construcție post factum a gândirii lui Heidegger, menită să apere propria sa operă de gândire și să justifice respingerea oricărei gândiri care nu este o depășire a metafizicii. Dar de ce își revendică această filozofie propria unicitate, excluzându-le pe toate cele care au precedat-o, peste care se exaltă și pe care le înlocuiește? Mi se pare că este timpul să renunțe la acea gândire comodă, leneșă, care grupează toată gândirea occidentală sub eticheta generală de metafizică [11] .

Voi avea ocazia să revin mai jos asupra diagnosticului lui Heidegger despre „onto-teologie”, dar aici voi observa că discuțiile despre moartea metafizicii, deși cu siguranță nu lipsite de sens, nu sunt atât de importante pentru tradiția filosofiei creștine, deoarece se referă la o ontologie cu care, în cea mai mare parte, teologia nu a avut nimic de-a face; și că astfel de discuții, mai ales în forma sa heideggeriană, depind (așa cum voi încerca să arăt) la fel de mult de istoria imperfectă a filosofiei occidentale, cât și de un set de varietăți pur *metafizice* ale fideismului. Cu toate acestea, situația gândirii occidentale, într-un sens general, este acum, fără îndoială, de așa natură încât a realizat cu succes o anumită critică a unei anumite „metafizici”, deși cu o arie de acoperire foarte limitată: în cadrul narațiunii filosofiei occidentale - cu mitul său al rațiunii independente și cu capacitatea conștiinței de a transcende limbajul și de a stabili limitele cunoașterii posibile prin intermediul unei rațiuni neajutorate - speculația metafizică (ca întreprindere pur deductivă de reflecție rațională) se dovedește în cele din urmă a fi o contradicție în termeni în raport cu această narațiune. Tocmai această „vocație nihilistă” a metafizicului este definită atât de acut de Heidegger, urmându-l pe Nietzsche. La fel de bine am putea trage concluzii despre căutarea lui Kant a certitudinii științifice din scepticismul humean: într-adevăr, dacă fiecare limbaj legitim al sensului trebuie să respecte logica comunicabilității dialectice (și a admite dialectica nu înseamnă a construi metafore arbitrar), și dacă „cunoașterea” este doar ceea ce poate fi prezentat subiectivității transcendentale prin aparatul percepției empirice sau prin aprezentare, atunci există multe lucruri care nu pot fi exprimate într-un mod inteligibil. Și aceasta este, în cele din urmă, o tautologie: dacă cineva acceptă o anumită poziție teoretică cu privire la relația dintre ființă, cunoaștere și limbaj, atunci aceasta este poziția *sa* - desigur, pentru că consideră descrierea particulară a lumii pe care o evocă convingătoare (și chiar inevitabilă) din motive care, în cele din urmă, se dovedesc a fi estetice. Iar suspiciunea postmodernistă față de metanarațiuni nu este capabilă să-și avanseze gândirea mai departe de atât. Postmodernismul stabilește limite discursurilor despre adevăr chiar înainte ca acestea să fie exprimate, dar aceste limite sunt decizii la care s-a ajuns prin reflecție filosofică atât de dragul controlului, cât și de dragul clarității.

Cu alte cuvinte, unitatea metafizicii este o ficțiune convenabilă, o modalitate de a exclude alte voci, alte modalități de a marca diferența dintre Ființă și ființe sau relația unuia cu mulți. Când, de exemplu, Jacques Derrida definește filosofia (așa cum a fost întotdeauna) ca un discurs al „gestionării limitelor” *(peras, limes* , *Grenze)* [12] sau când susține că „filosofia este, în contextul procesului de scriere, mișcarea scrierii însăși – ca ștergere a semnificantului și dorința de a restabili prezența, ființa, semnificatul în splendoarea și gloria sa” [13] , putem fi provizoriu de acord cu el; dar trebuie remarcat că astfel de observații ar putea fi în curând puse în slujba unui alt discurs al „gestionării limitelor”, al păzirii geloase *a peras-ului* [14] de istoriile care l-ar încălca.

Toate dualismele, toate teoriile nemuririi sufletului sau spiritului, toate monismele, fie ele spiritualiste sau materialiste, dialectice sau obișnuite, formează tema unică a metafizicii, a cărei întreagă istorie a tins inevitabil spre reducerea urmei. Subordonarea urmei față de plenitudinea prezenței, generalizată în logos, degradarea scrisului în detrimentul vorbirii, care visează la propria plenitudine – acestea sunt gesturile cerute de o onto-teologie care definește sensul arheologic și escatologic al ființei ca prezență, ca aparență, ca viață fără opera distincției: acesta este doar un alt nume pentru moarte, o metonimie pentru istorie, în care numele lui Dumnezeu ține moartea la distanță. De aceea, această mișcare începe sub forma platonismului și se termină în metafizica infinitului. Numai o ființă infinită poate elimina diferența în prezență. În acest sens, numele lui Dumnezeu, cel puțin cel menționat în sistemele raționalismului clasic, este numele indistincției ca atare [15] .

Este dificil să scapi de o anvergură atât de cuprinzătoare și de o retorică atât de elevată și cu atât mai dificil să faci vreo afirmație, dincolo de cele aparent factuale, care să nu se încadreze în această acuzație.

Într-una dintre primele sale critici la adresa structuralismului, Derrida remarcă, destul de potrivit, că „dacă *Le Cid* [16] este frumos, este pentru că depășește schemele și înțelegerea” [17] ; prin aceasta, el înțelege respingerea separării metafizice a formei de structură în favoarea unei economii care nu s-ar opune nici uneia, nici alteia, dar nici nu ar supune singura instanță a narațiunii criteriului ordinii sincronice [18] . În mod ironic, când vine vorba de definirea metafizicului, Derrida (în special în lucrările sale timpurii) îl interpretează ca un structuralist radical: el situează orice tip de discurs în cadrul modelului sincronic al opozițiilor binare simple; în adâncul poveștilor care sunt izbitor diferite unele de altele la suprafață, el vede aceeași tensiune între imanent și transcendent, aceleași semne ale dorinței de prezență imediată, setea pasională de a auzi sunetul vocii adevărate sau tăcerea Aceleași; el își stabilește știința în diacronia fluidă a nenumăratelor credințe, filozofii și mituri. Însă aici trebuie ridicat un protest: în fiecare teologie sau sistem, în fiecare tradiție sau practică discursivă, se spune o

poveste a cărei forță specifică trebuie recunoscută ca prioritate față de categoriile abstracte prin intermediul cărora critica ar putea reduce fiecare narațiune la aceeași structură goală de funcții elementare. Nu mai puțin insidios decât „metafizica" care încearcă să depășească diferența este, desigur, structuralismul care încearcă să depășească diferențele din astfel de povești. În altă parte, Derrida scrie: „Nu există așa ceva ca un «concept metafizic». Nu există așa ceva ca un «nume metafizic». Metafizicul este o decizie sau o direcție încorporată într-un lanț general. Nu poate fi opus unui concept, ci doar procesului de construire a unei narațiuni sau a unei alte legături." [19] Această abordare, însă, eliberează prea repede pe cineva de munca plictisitoare de a ne preocupa de nume sau concepte particulare; este mult mai simplu să vorbim abstract despre o «definiție sau direcție» pentru a considera (sau caracteriza) *metafizicul* ca întreg, reducând toate detaliile schimbătoare ale crezurilor și tradițiilor la dinamismul strict structural al opozițiilor lor interne. Ideea că în spatele fiecărei istorii speculative, confesionale sau mitice se ascunde un singur patos conducător, că onto-teologia își ridică privirea oriunde originile sunt puse sub semnul întrebării sau prezența este proclamată și că toate discursurile occidentale (și, implicit, non-occidentale) despre adevăr exprimă aceeași dorință de prezență, de vocea adevărată, de origine, de tată (sau o altă combinație a articolului hotărât și a substantivului abstract) [20], repetă gestul autentic al metafizicii: această idee introduce o retragere din lumea derutantă a diferenței către simplitatea fiabilă a fundamentelor. Atâta timp cât Derrida insistă să citească toate poveștile mai mult sau mai puțin „ambițioase" ca întruchipări ale aceleiași mișcări subiacente și uniforme, el nu trebuie să ia în considerare diferențele reale care disting fiecare poveste de toate celelalte: diferența dintre tați și tați, dintre începuturi și începuturi, dintre voci și voci. Dar, ca în cazul „Cidului", ceea ce face (de exemplu) teologia creștină frumoasă este o forță care nu este responsabilă de taxonomiile structuraliste. Desigur, fiecare epocă a gândirii creștine a împrumutat liber din limbajul metafizic folosit, dar fiecare însușire a implicat o subversiune: creștinismul, în virtutea specificității sale istorice absolut intratabile, a ajuns întotdeauna (chiar dacă tardiv) să guverneze fiecare reflecție speculativă asupra sa și, în consecință, nicio schemă „metafizică" nu i-a determinat vreodată în cele din urmă sensul. Desigur, o metafizică propusă în vid, ca rezultat al unor demersuri speculative nefondate, ar putea merita criticile variate ale lui Derrida, atât structuraliste, cât și deconstructiviste; dar dacă, în cadrul unei narațiuni precum tradiția creștină, unde însăși energia poveștii spuse trebuie extinsă într-o gamă tot mai largă de interpretare, chiar dincolo de ceea ce poate fi confirmat printr-o simplă investigație imanentă, dacă, în cadrul unei astfel de narațiuni, se recurge la caracterizări abstracte ale metafizicului în sine în loc să se acorde atenție narațiunii totale și să se afle dacă aceasta se poate extinde fără a fi contradictorie sau absurdă, atunci aceasta este o formă de lene intelectuală. De îndată ce cineva își retrage gândirea din această atmosferă cețoasă de opoziții și abstracțiuni sincrone și își îndreaptă atenția către secvențele specifice proprii

narațiunilor particulare, fiecare imagine stabilă trebuie să dispară. Abia în acel moment critica s-ar fi autodepășit. Aceasta ar fi o adevărată „deconstrucție” fără aspirații arhitecturale ascunse ale criticii.

Desigur, dacă aceasta este poziția dorită. Când, de exemplu, Lyotard alege să ia sublimul ireprezentabil – sublimul din a treia critică a lui Kant [21] – ca punct de plecare al esteticii sale, revoltându-se împotriva puterii „totalizante” a reprezentării, și declară război totalității (împotriva dorinței de a deveni totul pentru toți, despre care se presupune că este cauza atâtor orori din secolul nostru [22]) pentru a dezvolta acest sublim, provocând „différends” [23] [24] , nu numai că nu reușește să afirme suficient o anumită superioritate asupra tuturor discursurilor pe care încearcă astfel să o obțină (la urma urmei, o insistență fără compromisuri asupra a ceea ce nu poate fi niciodată spus este mai sigur decât o evaluare metafizică a ceea ce ar trebui spus), dar lasă fără răspuns și cea mai importantă întrebare: este oare cu adevărat posibil, de această parte a sublimului, ca să spunem așa, să distingem metanarațiunile de narațiuni, metafizicul de empiric, supranaturalul de natural? Nu se află oare toate aceste distincții critice în mod necesar în afara cortinei impenetrabile a „ireprezentabilului”? Nu ne privează oare adevăratul sens al sublimului, care face ca fiecare reprezentare să fie condiționată și lipsită de temei, toate încercările de sinteză generală să fie absurde, în mod egal de posibilitatea de a stabili unde se află linia sublimului? Toate acestea trebuie puse la îndemână, întrucât Lyotard, în ciuda preocupării sale de a elibera discursul în toate diferențele sale ireconciliabile, permite totuși cunoașterea acelui moment din orice poveste în care acesta din urmă devine metafizic, totalizator și fără lege - unde încetează să mai fie o istorie care se autoșterge și se adaptează, ci începe să arate dorința de a deveni o istorie pentru toți. În mod similar, Gilles Deleuze poate părea destul de modest atunci când îi sfătuiește pe filosofi să renunțe de acum înainte la dorința de a înțelege totalitatea lucrurilor de sus și, în schimb, să devină o ființă superficială [25] „o căpușă sau un păduche”, fără a-și permite niciodată gândirii să se abată de la câmpiile imanenței [26].; dar Deleuze are o noțiune destul de strictă despre locul în care imanentul își atinge limita. De fapt, însă, o gândire care se limitează exclusiv la axa „orizontală” a inteligibilității nu va avea niciodată mijloacele de a determina unde se termină imanentul și începe transcendentul. Se poate argumenta în mod plauzibil că teologia, care depinde, așa cum a făcut-o întotdeauna, de povestea lui Isus din Nazaret, a fost întotdeauna un discurs al suprafeței, o narațiune fără perspectivă verticală, lipsită de energie filosofică; mișcarea gândirii teologice din sfera „naturalului” către „supranatural”, de la imanent la transcendent, depășește o suprafață narativă uniformă, unificată, și numai din exteriorul acestei narațiuni pare ca și cum limitele imanentului au fost depășite. Teologia nu este o artă a abstractizării de la istorie la eternitate, de la fapte la principii, ci o artă care, sub presiunea istoriei pe care este chemată să o interpreteze, dobândește sfera narațiunii sale extinzându-se în dimensiuni tot mai

mari ale revelatului, traversând granița dintre creat și divin (și astfel dintre ontic și ontologic), întrucât această graniță a fost deja traversată, nu simbolic, ci în fapt, în persoana și istoria concretă a lui Isus. În termeni creștini, sfera imanentului poate fi stabilită doar pentru că apare ca un regim special în cadrul discursului transcendenței divine, ca o sferă a ființei care proclamă gloria lui Dumnezeu, deși ea însăși în mod clar nu este Dumnezeu. Conversațiile teologice despre transcendent și imanent au sens pentru că au loc într-o relatare coerentă a ceea ce a apărut în istorie și nu pe circumferința exterioară a „realității". Separarea de Deleuze a transcendentului de imanent, însă, nu poate fi niciodată altceva decât o forcludere arbitrară a gândirii și a limbajului, exprimând o certitudine metafizică despre forma imanentului și a realului. Însă dacă răsturnăm axioma kanțiană, nu vom putea niciodată determina imanent în realitate unde trebuie plasate limitele posibile ulterioare ale imanentului, deoarece aparatul cunoașterii va fi atunci limitat nu doar de clasificarea a priori analitic și sintetic sau de anomaliile înțelegerii care le încurcă, ci și de o narativitate inevitabilă, o deschidere către „mai mult"-ul neprevăzut despre care [aparatul cunoașterii] va putea totuși să spună. S-ar putea argumenta că separarea prea absolută a metanarațiunilor de narațiuni, a transcendentului de imanent, a închiderii narative de aventurile urmei, contribuie prea clar la mitul originilor, la ideea unui loc în care limbajul se cunoaște dincolo de tropii săi și poate determina ce este discursul realului și ce este practica speculației imposibile. Prin urmare, voi proceda ca și cum critica metafizicii ar fi adesea doar o altă metafizică.Și voi încerca să arăt că în istoria metafizicii au existat „rupturi" teologice - noi opinii despre ființă și despre infinit - ale căror rezultate filosofia profană nu le-a asimilat încă. Mai multe despre asta mai târziu. Deocamdată este suficient să spun că în cele ce urmează voi folosi cuvântul „metafizică" având în vedere ambiguitatea sa și sper că, în fiecare caz, contextul cuvântului va corespunde sensului intenționat. Deși nu intenționez să fac concesii nici violenței metafizicului, pretins inerentă acesteia, nici măcar logicii ultime a conceptului, voi încerca să folosesc cuvântul „metafizică" într-un sens critic foarte restrâns, ca termen care descrie diversele încercări ale filosofiei de a aduna în reflecțiile sale întreaga realitate sub forma unei totalități limitate, o panoramă ordonată sub privirea teoriei; în alte cazuri, îl voi folosi ca un termen lipsit de orice conotații negative, indicând pur și simplu sfera ipoteticului, depășind ceea ce este evident în ordinea empirică a cauzelor discrete, causae in fieri.[27] pentru a vorbi despre posibilitatea ontologică — causae in esse [28] — a unei lumi incapabile să dea socoteală de propria ființă.

3. Acum, pentru a evita o anumită ambiguitate în termenul „metafizică", voi împrumuta de la Emmanuel Levinas distincția sa dintre „totalitate" și „infinit"; totuși, așa cum va deveni clar în curând, nu am nicio simpatie cu ideile lui Levinas, iar utilizarea mea a acestei perechi terminologice se va dovedi, prin urmare, a fi o respingere a utilizării acesteia de către Levinas. Prin „totalitate" înțeleg încercarea de a îmbrățișa Ființa ființelor ca un întreg, imanent și

autosuficient în sine, și de a înțelege toate lucrurile și valorile - științifice, morale, estetice - în cadrul acestui imanentism; iar prin „infinit” înțeleg ceea ce se dorește atunci când cineva caută să vadă totalitatea (sau universalitatea) ca darul unui adevărat transcendent, care dă totalității esența, existența, valorile și proprietățile sale transcendentale, luându-le din propriul său dincolo, prin participare și conform „regulii” analogiei. „Totalitatea” semnifică atunci o patologie, dorința de a înțelege toată ființa într-un singur gând ca un singur „sens”; Totuși, ea nu semnifică (așa cum se întâmplă adesea la Levinas) ființa în sine sau „înțelegerea” Ființei-ființe [29] . Ea apare oriunde distincția dintre transcendent și imanent este dedusă dogmatic și categoric, sau oriunde se poate spune cu certitudine ce este metafizicul; totalitatea este cunoașterea limitei așa cum este determinată conform reprezentărilor imperative (chiar și uneori reprezentări ale sublimului de neimaginat). Dumnezeul gândirii creștine, însă, este infinit și nu recunoaște nicio limită, ci este – atât transcendental, cât și imanent – Dumnezeu. „Infinitul”, așa cum folosește Levinas cuvântul, indică un fel de sublim pur etic, recognoscibil kantian în severitatea sa sumbră și atât de gelos păzit împotriva tendințelor idolatre ale spiritului uman încât capătă trăsăturile unui mit gnostic; Levinas nu este preocupat de reinterpretarea ființei în lumina infinitului, ci de evitarea completă a ontologiei și fenomenologiei (care sunt „discursurile disperate” proprii domeniului imaginilor înscrise) și de evitarea nu a chemării eticului, ci a întunericului obligației infinite, al cărui singur aspect vizibil este fața decontextualizată, nelocalizabilă, inevitabilă a celuilalt (voi discuta acest lucru mai jos). Infinitul creștin, însă, este „etic” doar pentru că este mai întâi „estetic”; dezvăluie ființa și ființele - cunoașterii sau iubirii - doar în contextul ordinelor libere ale frumuseții sale, înclinând spre o dorință care este morală doar pentru că nu este indiferentă. Pentru gândirea creștină, între idolatrie și anularea etică a tuturor imaginilor, există icoana, care răscumpără și eliberează vizibilul și al cărui model este Cuvântul întrupat: infinitul, care se arată într-o formă finită fără a înceta să fie infinit - și astfel își dezvăluie cel mai perfect infinitatea.

III. Frumusețe

Și mai evaziv este termenul care, după cum se poate observa cu ușurință, este central în această carte: „frumusețe”. S-a întâmplat ca frumusețea să fi căzut în mod notabil în dizgrație în discursul filosofic contemporan, aproape dispărând ca termen în estetica filosofică [30] . Acest lucru poate fi atribuit în parte infatuării din secolul al XVIII-lea față de distincția lui Pseudo-Longinus dintre frumos și sublim - una dintre consecințele nefericite ale acesteia a fost reducerea domeniului frumosului la atractiv, doar decorativ sau inofensiv plăcut; în climatul gândirii postmoderne, al cărei spirit se apropie de sublim, dar este în mare parte coroziv față de frumos, statutul frumuseții a fost redus la ceva pur fictiv, un spasm de repaus iluzoriu în mijlocul grandorii ființei, a „vitezei sale infinite”. [31]... Mai mult, există un prejudiciu etic inconfundabil în frumusețe: nu doar în istoria

sa ca ocupație privilegiată, interesul special al unei elite libere din punct de vedere economic și social, ci în însăși gratuitatea cu care se oferă. Există o extravaganță tulburătoare în frumusețe, ceva disolut în modul în care se dăruiește chiar și în cele mai josnice împrejurimi; dulceața sa liniștitoare pare adesea să facă suportabile cele mai intolerabile circumstanțe: un sat devastat de ciumă poate sta la umbra unui lanț muntos magnific; liniștea marmorată a unui copil tocmai mort de meningită poate fi o imagine uimitor de încântătoare; câmpurile cambodgiene unde oamenii erau uciși erau adesea acoperite cu flori luxuriante; comandanții naziști obișnuiau să adoarmă pe muzica lui Bach interpretată de un ansamblu de prizonieri evrei; și, fără îndoială, lagărele morții erau pictate în fiecare zi în cele mai subtile nuanțe ale cerului apusului. Frumusețea pare să promită o reconciliere dincolo de contradicțiile momentului, ca și cum ar plasa tragediile vremii într-o perspectivă mai largă de armonie și sens, într-un echilibru între lumină și întuneric; frumusețea pare să-și justifice propria violență. Însă într-o epocă în care s-a decis în general, și pe bună dreptate, că violența experienței nu poate fi plasată în contextul unei reconcilieri transcendentale, ci trebuie pur și simplu acceptată cu o vigilență etică serioasă și precaută din partea minții reflexive, frumusețea – concepută ca o pace grațioasă plasată artificial la suprafața haosului ontologic original – râde de aspirația la dreptate; dacă frumusețea ar fi într-adevăr doar o evitare a spectacolului suferinței lumii, filosofia ar fi insuportabil de neputincioasă în eforturile sale de a nu deveni ca un fel de teatru brechtian, intolerant față de farmecele ființei și de puterea mistificatoare a frumuseții. Și, într-adevăr, există o anumită vagitate derutantă în limbajul frumuseții, dintr-un punct de vedere strict teoretic (deși s-ar putea prefera cuvântul „bogăție”); Deziluzia modernă față de frumusețe ca și concept reflectă parțial sentimentul că, deși frumusețea este ceva despre care se poate face o afirmație - și în așa fel încât afirmația pare să aibă sens - cuvântul „frumusețe” în sine nu indică nimic: nicio calitate concretă, nicio proprietate, nicio funcție, nici măcar un răspuns subiectiv la un obiect sau un eveniment; nu oferă niciun câștig fenomenologic din experiența estetică. Și totuși, nimic altceva nu ne atrage atenția cu atâta forță și cu o imediatitate atât de provocatoare în același timp. Frumusețea este peste tot, în însăși ordinea lucrurilor, dezvăluindu-se iar și iar ca și cum ar sfida descrierea și negația cu aceeași îndrăzneală.

Mai important este că frumusețea este o categorie necesară gândirii creștine; tot ceea ce spune teologia despre viața treimică a lui Dumnezeu, darul creației, întruparea Cuvântului și mântuirea lumii, dă loc gândirii – și chiar depinde de aceasta – și narațiunii frumuseții. Hans Urs von Balthasar susține că există un „principiu creștin” revelat în Hristos – inseparabil de „conținutul” divin al persoanei sale – care în mod unic nu opune forma infinitului; „aceasta”, scrie el, „face ca principiul creștin să fie principiul cel mai abundent și de neîntrecut al tuturor esteticilor; creștinismul devine religia estetică prin excelență [32] .

S-ar putea adăuga că, de asemenea, caracterul estetic al gândirii creștine ne obligă să reflectăm asupra istoricității ireductibile a conținutului credinței creștine: kerygma, proclamația pe care Hristos le-a poruncit ucenicilor săi să o predice, nu este o înțelepciune atemporală, un crez etic sau spiritual întărit de exemplul edificator al vestitorului său, Wesen des Christentums [33] , ci o istorie concretă, un evreu concret, o formă concretă. Este imposibil, însă, să oferim o definiție a frumuseții, nici în abstract, nici în gândirea creștină; ceea ce se poate încerca aici este să oferim o descriere a „tematicii" generale a frumosului, un rezumat lung al temelor care guvernează sensul „frumuseții" în cele ce urmează. După cum va deveni clar, aranjamentul acestor teme este parțial arbitrar; ele sunt inextricabil împletite unele cu altele și ar fi posibil să le aranjăm într-o ordine complet diferită și cu accente diferite. Și, din moment ce există ceva experimental și fragil în acest set de teme, fiecare dintre ele nu poate fi prezentată decât ca o generalizare, care este specificată mai jos. Un anumit grad de imprecizie (sperăm fructuoasă) este inevitabil, întrucât aceste definiții sunt puncte de plecare, ceva rudimentar, cumulativ mai degrabă decât deductiv, oferit din comoditate [34] , de dragul clarității inițiale mai degrabă decât de dragul unei sinteze finale.

1. Frumusețea este obiectivă. Acest lucru nu este afirmat din punctul de vedere al vreunei dogme sau „științe" a frumuseții; în diversitatea experienței nu există niciun lucru obiectiv care să fi fost singularizat, descris și caracterizat și al cărui nume să fie „frumusețe". Cu toate acestea, frumusețea are un avantaj fenomenal, o prioritate incontestabilă față de orice reacție pe care o evocă; se găsește în cadrul celei mai largi și, în același timp, mai detaliate scale de gradații, deopotrivă familiare și stranii, apropiate și îndepărtate; încercările de a o face ascultătoare unei semantici separate eșuează inevitabil și conduc incontrolabil la un limbaj din ce în ce mai imprecis. Frumusețea nu este o ficțiune a dorinței, natura sa proprie nu este epuizată de fenomenologia plăcerii; poate fi recunoscută în ciuda dorinței sau ca ceva a cărui dorință trebuie satisfăcută. Există o dăruire copleșitoare în frumusețe și se dezvăluie în uimire, în întâlnirea cu ceva neașteptat, accidental, în esență indescriptibil; este recunoscută doar în momentul răspunsului la ea, din poziția omului căruia i-a fost deja adresată și care acum poate doar să răspundă. Acest privilegiu și această întâmplare permit teologiei să audă, în momentul apariției frumuseții, proclamarea bunătății și gloriei lui Dumnezeu și să vadă, în atracția frumuseții, că creația este invitată să împărtășească această bunătate și glorie. Astfel se spune în Psalmi: „Gustați și vedeți că Domnul este bun" (33:8) [35]Frumusețea determină astfel înțelegerea teologică a gloriei divine: frumusețea arată că această glorie nu este doar sfântă, puternică, grandioasă și dreaptă, ci și bună și de dorit, un dar plin de har din partea lui Dumnezeu; poate că arată și că creația este atractivă - și atrăgătoare - pentru Dumnezeu. În frumos, gloria lui Dumnezeu apare ca ceva perceptibil, comunicabil și intrinsec încântător, ca ceva care include creația în diversele sale

aspecte și este pe deplin iubibil; frumusețea arată ca fiind plină de har și atrăgător ceea ce gloria lui Dumnezeu arată ca fiind necesar și convingător; gloria cheamă nu numai la tremur și pocăință, ci și la bucurie; strălucirea Domnului este, ca să spunem așa, revelată în acțiune. Există, de asemenea, un element moral în recunoașterea gloriei lui Dumnezeu sub masca frumuseții: frumusețea stimulează o afecțiune care este, de asemenea, o înstrăinare, o posesiune în neposesiune, deoarece poate fi primită doar de la distanță, doar permițându-i să fie pur și simplu, ca un dar; acolo unde frumusețea se dăruiește ca frumusețe, ea sfințește alteritatea ca un bine și binele lui Dumnezeu. Însă, în ciuda a tot ce s-a spus, obiectivitatea frumuseții nu face din ea un obiect separat. Înțelegerea creștină a frumuseții este analogică, în două sensuri: în sensul analitic simplu - orice înseamnă frumusețe este înțeles doar prin analogie, prin deschidere constantă către nenumăratele momente ale apariției frumuseții și prin „verificare" constantă și consecventă (întrucât, în termeni teologici, Dumnezeu este „sursa originală a analogiei (analogului)" căreia i se atribuie frumusețea); și, într-un sens ontologic mai radical, frumusețea nu este o proprietate inerentă diferitelor obiecte individuale, ci rezidă în interconectarea analogică a tuturor lucrurilor în relația lor unele cu altele, ca măsură a dinamismului implicării lor unele în altele. Utilizarea creștină a cuvântului „frumusețe" se referă în esență la interconectarea dintre dar și transformare, transmiterea și restituirea bogățiilor ființei.

2. Frumusețea este adevărata formă a distanței. Frumusețea locuiește în distanță, îi aparține și o posedă, dar pe lângă toate acestea, ea dă distanță. Dacă sfera diferențelor create există pentru desfătarea lui Dumnezeu (Apocalipsa 4:11), atunci distanța creaturii față de Dumnezeu și toată distanța din interiorul creaturii aparțin inițial intervalului dintre apreciere și aprobare, distanței fascinației și admirației. Desfătarea lui Dumnezeu - frumusețea pe care creatura o are în ochii săi - stă la rădăcina ființei separate a creaturii și, prin urmare, frumusețea este primul și cel mai adevărat cuvânt despre tot ceea ce vine în existență în ființă; frumusețea este arătarea a ceea ce este; Dumnezeu a privit la ceea ce făcuse și a văzut că era bun. În lume, frumusețea nu împodobește pur și simplu spațiul exterior sau nu traversează distanțe extinse ca un pelerin, ci este ea însăși adevărata formă a acestor extensii-distanțe, formându-le ca o gramatică a diferenței. Această prezență a distanței în frumos, ca efect originar al frumosului, oferă logica esențială a unei estetici teologice: una care nu interpretează fiecare distanță ca o absență originară sau ca o distanță a forțelor eterogene și coercitive de diferențiere, ci vede în distanță – și în toate intervalele care o compun – posibilitatea unor analogii și reprezentări pașnice care nu distorsionează sau nu constrâng niciodată obiectul considerației. Dacă „metafizica" este într-adevăr numele acelui tip de discurs care caută să nege diferența și să depășească distanța, atunci o înțelegere corectă a locului frumosului în teologie poate arăta cum gândirea creștină evită ambițiile

metafizice fără a sacrifica (contrar prejudecăților filozofice răspândite) limbajul analogiei, al reconcilierii sau al adevărului. Căci primul gând – mai originar decât diferența dintre același și celălalt, transcendent și imanent, sau chiar Ființă și ființe – este gândul acelei distanțe care deschide toate diferențele, al intervalului dintre limitele lor, al evenimentului originii lor; și, afirmând că distanța este darul originar al frumosului – și nu măreția impersonală a voinței sau a forței, sau différance [36]...sau Nimicul ontologic, teologia interpretează natura și posibilitatea fiecărui interval al ființei. La nivelul experienței obișnuite, distanța din interiorul frumosului se găsește în spațiul dintre eu și obiectul pe care eul îl ține în câmpul său vizual, precum și distanța dintre acest obiect și orizontul infinit; prin aceasta din urmă nu înțeleg un fel de „pre-captare" noetică, o orientare către un „absolut infinit" fără formă care depășește esteticul, chiar dacă îl deschide, ci înțeleg doar că obiectul atenției, al iubirii sau al adorației reverențiale nu este niciodată plasat definitiv, definitiv, ci întotdeauna juxtapus și succesiv, și deschis unei infinități de perspective. Astfel, infinitul spre care frumusețea conduce reflecția și care deschide spațiul în care frumusețea strălucește în fiecare instanță individuală este însăși frumusețea. Și, întrucât excesul de „sens" în frumos constă în atenție și atrage atenția asupra acestui conținut infinit de distanță-distanță, el face posibilă o reaprovizionare neîncetată: este întotdeauna gata de plecare, poate oricând perturba ierarhii stabile de interpretare, poate inspira plecări și întoarceri nesfârșite și poate cere repetiție și variație; el declanșează o distribuție continuă a sensului de-a lungul distanței. Niciun exemplu de frumos (să zicem, forma lui Hristos) nu poate fi conținut în structura dialectică a adevărului sau recunoscut în afara seriei sale estetice; este întotdeauna situat în puncte de vedere, poziții, puncte de plecare, dar niciodată fix, închis, epuizat sau gestionabil. Atracția - retorica - frumosului, superioritatea sa asupra oricărei forme de singularitate sau izolare, creează și recreează astfel întotdeauna distanța. Căci această distanță, care presupune o plecare și o întoarcere infinite la obiectul atenției, aparține frumosului; întrebările la care estetica teologică trebuie să se gândească sunt întrebările despre care este forma acestei distanțe, care este adevăratul ei conținut, cum să rămânem cu adevărat în ea și cum să o descoperim; pentru gândirea creștină, în orice caz, răspunsul trebuie să fie pacea.

3. Frumusețea stârnește dorința. Acest lucru trebuie subliniat din două motive. În primul rând, frumusețea nu este pur și simplu o ficțiune a unui exces fertil, nefondat, spontan de voință, o dorință care preexistă și predispune obiectul pretenției și apetitului său (așa cum susțin unele școli moderne de gândire), ci anticipează și dezvăluie dorința, o cere și o impune (adesea în zadar) și formează voința care o acceptă. În al doilea rând, frumusețea necesită tocmai o dorință sinceră (la care răspunde) și nu o stare de contemplare ideal dezinteresată și plictisitoare: deși nu necesită o dorință grosolană, sărăcită de a absorbi și de a dispune, ci o dorință care își atinge plenitudinea în distanță, care

locuiește aproape de ceea ce iubește și posedă în intimitatea neposesiunii. În timp ce Kant, de exemplu, considera dorința „egoistă” ca o negare atât a esteticului, cât și a eticului - ca fiind incompatibilă cu detașarea contemplativă în cazul esteticii și cu imperativul categoric în cazul eticii, pentru gândirea creștină dorința - care include interesul - trebuie să fie inseparabilă în ambele cazuri. Tocmai plăcerea alterității celuilalt, bunătatea pe care Dumnezeu o vede în creație, este cea care trezește dorința pentru ceea ce trebuie să afirme și față de care nu trebuie să fie violentă și arată iubirea ca măsura detașării indulgente ce trebuie să modereze extazul dorinței; numai în dorință este recunoscut frumosul și se aude chemarea sa atrăgătoare. Aici, gândirea creștină învață poate ceva despre modul în care iubirea trinitară a lui Dumnezeu - și iubirea pe care Dumnezeu o cere de la creaturi - este eros și agape în același timp: dorința îndreptată către celălalt, bucurându-se de el „de la distanță” în alteritatea sa. Dar și dorința trebuie ajutată; frumosul nu se pretează întotdeauna imediat oricărui gust; frumusețea lui Hristos, asemenea celei a sclavului suferind despre care vorbește profetul Isaia, nu se exprimă în frumusețe deșartă sau într-o splendoare fermecătoare, lipsită de orice umbră, ci necesită o iubire milostivă, care nu este îngrozită de distanța misterului și care nu regretă că nu poate vedea frumusețea; aceasta înseamnă atingerea a ceea ce Augustin numește o înclinație spre frumusețea lui Dumnezeu (Soliloquia 1,3-14). Odată ce ai învățat această înclinație, frumusețea divină, așa cum spune Grigore de Nyssa, înflamează dorința, atrăgându-te într-o epektasis nesfârșită, o extindere către o îmbrățișare tot mai mare a gloriei divine. Și, așa cum notează și Augustin, ceea ce iubești - ceea ce îți dorești - determină cu precizie cărui oraș îi aparții (Enarrationes in Psalmos 2.64.2).

4. Frumusețea depășește granițele. Printre transcendentale, frumusețea a fost întotdeauna cea mai neliniștită în poziția sa exaltată; ideea de frumos – care cumva cere realizarea naturii sale „ideale” – nu a fost niciodată cu adevărat separată de frumusețea care este la îndemână. (În gândirea lui Plotin, de exemplu, nu există o distincție simplă între frumusețea ca idee și frumusețea ca experiență estetică.) [37] Frumusețea se mișcă, uitând de granițele care separă idealul de real, transcendentul de imanent, supranaturalul de natural, atractivul exterior de profund – chiar, poate, natura de har; „o astfel de trecere uitucă a acestor granițe”, remarcă Balthasar, „aparține esenței frumosului și a esteticii aproape ca o necesitate”. [38]Frumusețea ignoră distincțiile noastre, le pune sub semnul întrebării și afișează ceea ce se dezvăluie în ciuda lor: slava lui Dumnezeu. Pentru gândirea creștină, indiferența frumuseții față de ordinea corectă a departelui și a aproapelui, a marelui și a micului, a absentului și a prezentului, a spiritualului și a materialului, trebuie să indice continuitatea dintre slava divină și slava creată, modul în care slava cerului și a pământului se proclamă cu adevărat și aparține gloriei Dumnezeului infinit. Ca expresie specială a gramaticii slavei, care o încredințează încântării creației, frumusețea

dezvăluie natura ca muzică a harului și creația ca fiind plină de splendoare divină. Există, în plus, o naivitate minunată în răspunsul pe care frumusețea îl evocă imediat: nici în Biblie, nici în teologia patristică, bunătatea, adevărul sau domnia lui Dumnezeu nu sunt separate de slava Sa, de atractivitatea Sa sau de sfințenia Sa uimitoare; faptul că Dumnezeu este bun poate fi văzut și gustat; și aceasta înseamnă că o teologie a frumuseții nu trebuie să ezite să se exprime uneori ca ontologie, epistemologie sau etică. În ceea ce privește aceasta din urmă, teologia trebuie să reflecteze asupra modului în care frumusețea poate constrânge moral prin forța excesului său: este viziunea admirativă a ceea ce este altceva decât sine - diferența creată de Dumnezeu care diferențiază, ceea ce Dumnezeu se bucură și de care se bucură - care ne îndeamnă să afirmăm alteritatea celuilalt, să o prețuim și să-i răspundem; în etică există un moment estetic inițial al trezirii dorinței, pe care gândirea creștină îl poate înțelege în lumina a ceea ce spune despre trezirea lui Dumnezeu și despre acțiunea Sa în creație. Teologia, în ultimă instanță, nu numai că nu ar trebui să se alarmeze de extravaganța frumuseții, de ignorarea atâtor limite stabilite, ci să se inspire de aceasta: frumosul exprimă în mod unic implicarea dinamică a infinitului în finit, excesul inguvernabil conținut în obiectul frumuseții, ospitalitatea infinitului față de finit; și într-un mod unic, gândirea creștină trebuie să se gândească la frumos și la infinit în același timp. Frumusețea traversează toate limitele și, prin urmare, dezvăluie un Dumnezeu care transcende orice diviziune, inclusiv din nou diviziunea dintre transcendent și imanent.

5. Puterea frumuseții protejează teologia de orice tendință spre gnosticism – și din două motive: pe de o parte, frumusețea lumii prezintă creația ca un adevărat teatru al gloriei divine – ca fiind bună, plină de har, atractivă și de dorit, participând la măreția lui Dumnezeu – și, pe de altă parte, arată că lumea nu este necesară, că este o expresie a gloriei divine, liberă, creată pentru savurarea lui Dumnezeu și, prin urmare, nu un moment limitativ în conștiința lui Dumnezeu, nici consecința vreunui defect sau cădere în cadrul divinului. În fața iluminării private a „omului spiritual” (pneumatikos) și a îndepărtării monotone a chemării venite de la un zeu străin, stă creația ca o proclamație deschisă și copleșitoare a gloriei lui Dumnezeu, o frumusețe care umple și susține cerul și pământul, o bunătate divină care se exprimă în lumină, trup și formă. În timp ce „cunoașterea” oferită de orice gnosticism este dialectică fără reziduuri (adică, conținutul său este de fapt epuizat de negarea lumii, lăsând loc doar mitologiilor fantastice ale sinelui), inversarea frumuseții este neîngrădit retorică, nu neagă nimic, ci pur și simplu se desfășoară într-o diversitate și o complexitate tot mai mare, îmbrățișând totalitatea creației revelate și rezistând oricărei reduceri. Gloria lui Dumnezeu și bunătatea creației sunt proclamate cu aceeași elocvență și același adevăr în fiecare moment, în fiecare interval al ființei, într-o serie nesfârșită de afirmații redundante ale acestei glorii și bunătăți.

Dualismul gnostic ar putea părea un interes oarecum anacronic, dar impulsul gnostic nu este specific Antichității: ca o ispită secretă, a urmărit teologia timp de secole. Oriunde teologia a încercat să-i consoleze pe cei ofensați de concretețea reală a lui Hristos sau oriunde a căutat să extragă înțelepciune universal valabilă din limitările locale ale Evangheliilor, acolo gnoza începe să prindă contur în detrimentul kerygma creștină.

Teologia lui Rudolf Bultmann este probabil cel mai frapant exemplu din ultima generație teologică despre cât de profundă este încă această tendință și cum este complet legată de estetica insuficientă a creației. În general, gândirea lui Bultmann este cu siguranță târzie în raport cu proiectul „liberal-protestant" care timp de două secole a căutat să extragă din istoricitatea încăpățânată a kerygmatei un conținut mai universal semnificativ - religios, etic, social - pentru a-l „transporta" pe Hristos peste curentul lessingian către țărmul său mai acceptabil; scopurile acestui proiect au fost, poate chiar de la început, atât de neatins, cât și de nedorit. Iar încercarea lui Bultmann în special, acolo unde se încadrează în această tradiție, de a descoperi un „sens" sau o „esență" mai profundă în „mitul" creștin, duce periculos de departe în acele tărâmuri miasmatice ale „existențialului" unde cuvinte fără sens, cum ar fi „sens", și cuvinte cu un pedigree îndoielnic, cum ar fi „autenticitate", cresc odată cu irezistibilitatea buruienilor. Însă adevăratul pericol al gândirii lui Bultmann este sărăcirea și obscurizarea gnostică a Evangheliei, transformarea ei într-un basm al sufletului al cărui adevărat sens este înțelepciunea și pacea, care onorează sufletul coborând în el, în adâncurile intangibile ale sinelui. Teologia sa demonstrează cu o claritate extraordinară că a demitiza nu înseamnă a demitiza; efectul final al acestei teologii nu este întemeierea credinței în istorie sau în existența lumească a creației, ci deistoricizarea, luarea acestei existențe lumești din suflet, transformarea credinței în experiența escatonului mistic în venirea sa nesfârșită, în miezul ascuns al prezentului, o experiență comunicată sinelui în subiectivitatea sa inviolabilă și indestructibilă. Biserica ca societate în timp (și societatea, prin urmare, ca biserică potențială) este deplasată din centrul credinței prin povestea sinelui ca un rătăcitor fără adăpost care caută să scape din istorie. Nicăieri nu este acest lucru mai clar exprimat decât în lucrarea lui Bultmann, „Iisus Hristos și mitologia", scurta meditație a lui Bultmann asupra naturii istoriei, mitului și credinței, în cursul căreia tratează istoria ca pe un continuum cauzal închis (cu foarte puțină conștientizare a cât de fragilă și metaforică este o astfel de concepție), un continuum în care intruziunea „supranaturalului" nu poate fi decât o „tulburare" sau o „intruziune" [39] ; și, pornind de la o poziție atât de direct necritică, el definește inevitabil drept „mit" orice poate fi recognoscibil imanent în cadrul acestui lanț elaborat de efecte. O astfel de schemă nu poate admite nicio distincție reală; orice nu se potrivește, fie că este vorba de ceva atât de fabulos precum povestea Edenului sau de ceva atât de complex precum povestea Întrupării [40] ., - este ignorată cu aceeași

intoleranță, astfel încât nimic concret nu rămâne în urmă cu excepția acestui continuum închis al cauzalității - iar cauzalitatea în mod clar nu mântuiește. Dar Bultmann, și acest lucru este evident, nu poate pur și simplu „naturaliza" acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu, iar pentru el natura și istoria sunt la fel de închise oricărei transcendențe. Și astfel, pentru el, povestea creștină a mântuirii nu mai interacționează cu adevărat cu lumea, ci este împrejmuită de ea în adâncurile sacre ale sinelui. În acest caz, se dovedește că degradarea categorică a mitului de către istorie privează istoria însăși, cu toate detaliile sale, de orice valoare; studiul istoriei trebuie acum să devină un discurs metafizic despre esențe, aprofundând trecutul de dragul „adevărului despre viața umană" [41] .

Desigur, este foarte bine să recunoaștem că viziunea geocentrică asupra universului este greșită sau că sferele cerești nu separă fizic tărâmul Supremului de lumea de dedesubt, dar Bultmann merge mai departe; teologia sa mută centrul de greutate al credinței către adâncimile transcendentale ale lumii interioare, distrugând orice continuitate estetică dintre Dumnezeu și creație și, prin urmare, se închide în mod necesar într-un gnosticism care extrage din mlaștina contingenței create o înțelepciune pur spirituală, fără formă, ascunsă și inefabilă, eliberată de iluzie. Din punctul de vedere al acestei „iluminări" interioare, frumusețea lumii nu este nimic. Ca să-l citez pe Bultmann însuși:

Conceptul de frumos nu are nicio semnificație pentru formarea vieții de credință creștină, care vede în frumos ispita unei false transformări a lumii, care distrage privirea de la „cealaltă lume". (…) Dacă frumosul este o imagine în care mișcarea confuză și încâlcită a vieții este, într-un anumit sens, oprită și devine accesibilă unei priviri aflate la distanță de ea, dezvăluindu-i astfel acesteia (adică omului) un sens mai profund, atunci este adevărat pentru credința creștină că nu este o artă care dezvăluie profunzimile realității și că nu este surprinsă în actul îndepărtat al vederii, ci mai degrabă în suferință. Răspunsul la întrebarea pusă în destinul uman nu poate fi niciodată întruchipat într-un act de artă, ci trebuie să se găsească întotdeauna în însăși rezistența suferinței. Frumosul (…), așadar, în ceea ce privește credința creștină, este întotdeauna ceva ce se află dincolo de această viață [42] .

Este greu să nu vedem aici un fel de barbarie, nu doar în percepție, ci și în perspicacitatea teologică. Dacă ignorăm pentru o clipă presupunerile dificile conform cărora frumusețea doar potolește frământarea existenței și că adevărul divin este ceva în „dincolo" de care frumusețea materială poate distrage sufletul, devine foarte de neînțeles că Bultmann, teologul, ar trebui să fie atât de preocupat să măsoare „adâncimile realității" în loc să-i înțeleagă de fapt suprafața ca țesătură care dă gloriei lui Dumnezeu expresia sa minunată, variată și emoționantă; și este surprinzător cât de clar misticismul suferinței personale ascunde aici realitatea distanței, nevoia de contemplare, distanța dintre revelație

și alteritate. Și cât privește adevărul artei (a cărei frumusețe nu trebuie distinsă de frumusețea operei), trebuie să ne întrebăm dacă o cunoaștere care nu este „întrupată” în arta umană - fie că este vorba de fantezii, narațiuni, picturi sau meșteșuguri - poate fi cunoaștere a oricărui lucru. În adevăr, pentru Bultmann, tot ceea ce are sens este cufundat în întunericul originii, situat într-o subiectivitate fără lume, într-o revelație interioară și o vocație divină – sublimă și, în același timp, coerentă cu dimensiunile sinelui. Această graniță acosmică și imediată (sau intersecția ei) dintre exterioritatea divină și interioritatea existențială poate fi comparată cu cunoașterea libertății raționale și morale pe care o oferă experiența celei de-a treia critici a lui Kant, sau chiar cu acele două momente ale sublimului care trezesc venerația lui Kant: cerul înstelat deasupra și legea morală din interior, deși pentru Bultmann acest cer a devenit aproape mut. De îndată ce teologia abandonează conceptul biblic de glorie, ea cedează imediat acelei melancolii gnostice consacrate de-a lungul timpului, pentru care sfera stelelor fixe, stellatum-ul, nu mai este vălul strălucitor al lui Dumnezeu care îmbracă cerurile, ci pur și simplu ultima barieră prin care trebuie să treacă exilatul πνέυμα [43] sau Fünklein [44] pentru a se întoarce la πλήρωμα [45] sau Abgrund Gottes. [46] Aceasta este gnoza, cu saltul ei dureros de ușor peste abisul lui Lessing și, prin urmare, și peste lumea căreia estetica teologică se preocupă în principal să-i reziste; teologia trebuie să-și înceapă călătoria de la „inautenticitatea” frumuseții și „superficialitatea” acesteia, locuirea ei exclusivă în tensiunea suprafețelor, concretețea formei și splendoarea lucrurilor create.

6. Frumusețea rezistă reducerii la „simbolic”. Există, desigur, practici simbolice proprii artelor, iar anumite înțelesuri teologic permise ale cuvântului „simbol” sunt necesare și frumoase; dar frumusețea (pur estetică) se găsește în imediata prezență a unei anumite străluciri, radianțe, mister sau farmec; ea se joacă pe atracția permanentă a suprafeței plastice, lirice, organice sau metaforice. Un „simbol” care constituie într-adevăr o înțelegere unificată și „inspirată” a acestei frumuseți și o dezvăluie cu adevărat în concretețea sa și în capacitatea sa de a reflecta mai mult decât această concretețe este ceva dezirabil și chiar impresionant. Dar, teoretic, simbolul la care mă gândesc aici este altceva: mai degrabă, este întotdeauna un fel de gândire ulterioară, o însușire speculativă a momentului estetic, probabil în slujba unui sens mai vital și esențial; simbolul este ceea ce suspendă puterea esteticului, continuitatea suprafeței, pentru a dezvălui „adâncurile”; suspendă temporar esteticul de dragul epistemologicului, pentru a dezvălui ceva mai fundamental decât orice ar putea dezvălui orice formă pur „accidentală”. Ordinea simbolică este în mod necesar o ierarhie taxonomică, o metafizică a semnului și un discurs despre adevărurile interioare; în centrul dinamismului care este frumusețea în interconectarea, diversitatea, diferența și distanța sa, simbolicul apare ca ceea ce stabilizează momentul estetic individual ca o proprietate fixă, un sens și ca un fel de capital de schimb sau monedă care ia locul bogăției materiale. A vorbi prea liber despre simboluri

este o vorbire gnostică și filistină, o alienare a momentului estetic de contextul său de complementaritate, referință metaforică, ritm și ecou [47] ; este o imitație a acelui gest cel mai arogant prin care idealismul transferă particularul în sfera neimportantului, îndreptându-și privirea în sus pentru a găsi acolo acel fulger strălucitor care va face familia [48]lume (lumea) deopotrivă transparentă și indistinguibilă. Dar frumosul există înaintea oricărei schematizări a semnificațiilor izolate: este întotdeauna exces, dar niciodată lipsă de formă, întotdeauna o glorie revărsătoare, exultantă, care anunță fără a o explica. Tocmai din acest motiv, el fixează o reflecție asupra concretului ireductibil, a momentanului, a fragilității trecătoare și a accidentalului. În frumos, atunci când este eliberat de „simbolic", se presupune o infinitate exclusiv periodică, similară celei care l-a îngrozit pe Hegel și se opune infinității circulare a sintezei și a reconcilierii transcendentale, similară celei pe care a anunțat-o Hegel. Frumusețea nu construiește lumea conform unei sintaxe sau hipotaxii logice, supusă unei ierarhii rigide a accidentalului și esențialului, a formei și sensului, ci conform unei parataxii nelimitate și „superficiale", al cărei sens rezidă în succesiunile sale neîncetate de adunare, adăugare, variație, plecare și revenire: divergențe eliptice, convergențe neprevăzute care au un efect muzical, nu dialectic. În momentul de frumusețe, trebuie să luăm aminte doar la gloria pe care o proclamă deschis și să rezistăm tentației de a căuta o gnoză secretă pe care o comunică.

Limbajul simbolului a adus, din păcate, multe daune teologiei moderne, în special gândirii (încă marginal influente) a lui Paul Tillich; pentru a-i cita formula memorabilă – oarecum enigmatică –: „Deși semnul nu se raportează neapărat la ceea ce indică, simbolul participă la realitatea care stă în spatele său" [49]Acest citat ar putea părea destul de rezonabil, dar propria practică a lui Tillich arată prea clar că el nu a reușit deloc să înțeleagă în ce sens cuvintele sale erau adevărate. Desigur, avantajul limbajului vag atunci când este aplicat „simbolului" permite teologiei să se abstracă de detaliile dificile ale narațiunilor individuale și să treacă în domeniul abstracțiunilor mai ușor de gestionat, dar adesea prețul acestui lucru este o credință lipsită de naturalețe, un fel de docetism îmbrăcat în aparența unei categorii teoretice: acestea nu mai sunt detaliile concrete ale narațiunilor evanghelice, ci categoriile simple de sens universal sau „spiritual" care sunt extrase din ele, formând esența kerygmatică a credinței. Inevitabil, orice încercare de redefinire „simbolică" complex și sofisticată a „esenței" credinței nu poate decât să ascundă multe distincții neapărat subtile (și decisive); o astfel de încercare este prea mecanică pentru a acomoda diversitatea și complexitatea multiplelor curenți narativi care curg prin discursul credinței. Să luăm în considerare apărarea lui Tillich a proiectului de demitizare: Conștiința mitologică primitivă rezistă încercărilor de a interpreta natura mitică a mitului. Se teme de orice act de demitizare. Crede că, prin distrugerea unui mit, își pierde adevărul și puterea de convingere. Cei care trăiesc într-o lume intelectuală

indestructibilă se simt siguri și încrezători. Ei rezistă, adesea fanatic, oricărei încercări de a introduce un element de „incertitudine” prin „distrugerea mitului”, adică prin recunoașterea caracterului său simbolic. O astfel de rezistență este favorizată de sistemele autoritare, religioase sau politice, pentru a oferi un sentiment de securitate oamenilor pe care îi guvernează și o putere incontestabilă celor care exercită această guvernare. Rezistența la demitizare este exprimată în „literalism”. Simbolurile și miturile sunt înțelese în sensul lor imediat. Materialul preluat din natură și istorie este folosit în sensul său restrâns, literal. Funcția simbolului de a indica dincolo de sine însuși, către altceva, este ignorată. Creația este înțeleasă ca un act magic care s-a întâmplat undeva în timp. Căderea lui Adam este localizată într-un punct geografic specific și atribuită unui individ uman. Nașterea din fecioară a lui Mesia este interpretată în termeni biologici, învierea și înălțarea la cer ca evenimente fizice, a doua venire a lui Hristos ca o catastrofă pământească sau cosmică. Premisa unui astfel de literalism este că Dumnezeu este o ființă care acționează în timp și spațiu, existând într-un loc specific, influențând și fiind afectată de cursul evenimentelor ca orice altă ființă din univers. Literalismul îl privează pe Dumnezeu de supremația Sa și, din punct de vedere religios, de măreția Sa. Îl reduce la nivelul a ceea ce nu este final, care este finit și condiționat. În cele din urmă, nu critica rațională a mitului este decisivă, ci critica religioasă internă. Credința, dacă își ia simbolurile literal, devine idolatrie!Apelează la o finalitate care este mai puțin decât finală. Dar credința, conștientă de simbolismul simbolurilor sale, îi acordă lui Dumnezeu onoarea care I se cuvine.[50] .

Lăsând la o parte trista (deși caracteristică) urmă de intoleranță din acest pasaj (preocuparea lui Tillich pentru abstracțiuni precum „ultim” nu este, desigur, mai puțin „idolatră” decât credința că actele de har ale lui Dumnezeu în istorie sunt de fapt acte ocazionale) și lăsând la o parte simplificările monstruoase, problema abordării lui Tillich este că nu clarifică de fapt lucrurile, ci pur și simplu le reduce. Această alternativă rigid pusă între demitizarea fără compromisuri și literalismul fără compromisuri seamănă prea mult cu simpla lentoare critică; trebuie să simțim măcar puțin diferența dintre ceva atât de sincer legendar - plasat in illo tempore [51] — o poveste precum povestea Edenului și o poveste concretă precum cea a învierii lui Hristos, care revendică dezorientant (și scandalos) o realitate istorică cu toate reverberațiile ei, care pot fi descrise în termeni de timp și loc. Metoda lui Tillich nu are acuitatea interpretativă care ar permite această distincție absolut necesară. Reducerea atâtor contururi diferite ale credinței creștine la același plan și la țesătura lipsită de caracter a simbolicului (care, desigur, servește mai degrabă la conservarea „lumii intelectuale indestructibile” decât la distrugerea ei) necesită subordonarea fiecărei forme concrete unui „sistem” care rezistă esteticului tocmai pentru că se bazează pe presupunerea că a fost înțeles un adevăr mai profund decât forma; dar conținutul credinței creștine este bogat în particularități, figuri concrete, momente – cum ar fi răstignirea –

care nu pot fi pur și simplu dizolvate în adevărurile universale ale experienței umane și care se disting în raport cu specificitatea lor istorică și estetică. A vorbi despre crucea lui Hristos sau chiar despre mormântul gol ca simbol înseamnă pur și simplu a opri puterea expresivă – descoperirea estetică, radiația lingvistică – care „eliberează" aceste fenomene pentru a le face aplicabile contextului raționalității neutre; desalinizează bogăția inefabilă, deopotrivă istorică și estetică, care aparține ambelor fenomene. Însă răstignirea și învierea lui Isus nu ne spun nimic abstract despre abandonul uman sau despre speranța umană – nu sunt nici laitmotivele înțelepciunii tragice, nici stimulii către o rezoluție existențială, ci mai presus de toate se referă la ceea ce i s-a întâmplat lui Isus din Nazaret, la al cărui adevăr și strălucire separată și particulară trebuie să se refere „adevărurile" generale ale experienței umane. „Simbolul", extras din încurcătura numeroaselor sale contexte, este pură transparență, neputința completă a frumuseții, care cedează în fața strălucirii impersonale a abstracției. Tot ceea ce rămâne ireductibil în simbol este, de asemenea, complet neajutorat, înghețat în marea mare a „semnificației", în deriva sa nesfârșită spre idealitate. Totuși, teologia „estetică" contribuie la păstrarea integrității specificității istorice a creștinismului. Și, deși o teologie a frumuseții poate oferi spațiu pentru a vorbi despre „simbol" în multe feluri – în termeni de sacrament, icoană sau prezență reală – ea trebuie cu orice preț să reziste straniei fuziuni dintre sublim și efemer care constituie „simbolicul". Și dacă da, atunci încă de la început această carte se va îndepărta de „simbolic" și se va opune acestuia, lui Aufhebung [52] minor și revelației sale a adâncurilor din adâncuri. Teologia trebuie să rămână întotdeauna la suprafață (estetică, retorică, metaforică), unde, în cele din urmă, se întâmplă totul.

Dacă, însă, teologia frumosului este consecventă cu concretul și particularul, disprețuind orice gândire care și-ar pune credința în abstracțiuni și generalizări, atunci ea se opune în mod necesar practicilor care pur și simplu distribuie narațiunile în categoriile separate de narațiune și metafizică, mit și sens, simbol și realitate, și le lasă așa; practica mai dificilă de a aborda narațiunile, pregătită dinainte să piardă în raport cu unicitatea, incategorizabilul și ireductibilul, este mult mai rodnică (și tolerantă). Frumusețea, atunci când nu este subordonată unei structuri simbolice, acordă atenție acelor detalii superficiale, acelor nuanțe și particularități încăpățânate care disting o poveste de alta, un moment narativ de altul și, prin urmare, previne discuțiile goale despre „natura" limbajului religios sau a adevărului religios. Dacă creștinismul conține într-adevăr un „principiu estetic prin excelență" [53], atunci abstracția este lucrul cel mai opus adevărului pe care îl oferă și fatal pentru aceasta. Aceasta oferă poate cea mai bună definiție a metafizicii, în sensul care îi este ofensator: voința inflexibilă față de abstract. „Metafizica" astfel înțeleasă nu are un nume real pentru frumusețe și, dacă poate fi considerată, o face doar în termenii unei idealități fără formă, care, estetic vorbind, este singura urâțenie adevărată: lipsa de formă. Cu toate

acestea, gloria lui Dumnezeu nu este eterică sau distantă, ci este frumusețe, magnitudine, abundență, *kavod* [54] . Are greutate, densitate și prezență. Mai mult, a fost văzută sub forma unui sclav, revelată într-o formă particulară, al cărei loc în timp și spațiu determină tot adevărul, toată cealaltă frumusețe. În cele din urmă, ceea ce atrage oamenii la creștinism este frumusețea sa concretă și specială, deoarece frumusețea sa concretă și specială este adevărul său cel mai profund.

IV. Observații finale

Ar fi imposibil să enumăr toate sursele la care se apelează în această carte. Cel care a avut cea mai mare influență asupra gândirii mele este Grigore de Nyssa. Deși originalitatea sa ca prim gânditor sistematic care a încercat să înțeleagă infinitatea divină este acum larg recunoscută, multe aspecte ale înțelegerii sale despre infinit nu au fost încă, cred, abordate în mod adecvat. Mai mult, deși uneori a fost reprezentat greșit ca un fel de creștin care a rămas platonician, există în gândirea sa o anumită revizuire a platonismului care a fost extrem de îndrăzneață pentru vremea sa și de un fel care a rămas relevantă de-a lungul secolelor. Simplu spus, teologia lui Grigore se află în centrul acestui studiu. Dacă Nietzsche pare prototipul unui anumit tip de „postmodernist", Grigore pare antiteza sa: opiniile sale despre dorință și epectasis oferă un fel de răspuns la opiniile lui Nietzsche despre voința de putere și devenirea finită, iar înțelegerea sa despre infinit este un fel de răspuns la înțelegerea postmodernă familiară a sublimului. Augustin, care a scris poate mai mult despre frumusețe decât oricare alți Părinți occidentali, și Maxim Mărturisitorul, care a scris cel mai frumos despre relația creației cu Logosul, mi-au influențat și ei gândirea. Întreaga estetică teologică este schițată pe scurt de Irineu; Bonaventura a înțeles cel mai bine arta - retorica - creației; și, într-un mod neașteptat, Atanasie și Anselm au surprins frumusețea reflectată în limbajul mântuirii. În cele din urmă, nimeni nu a exprimat rațională metafizică a esteticii teologice mai perfect decât Dionisie Areopagitul.

În teologia contemporană, domeniul esteticii teologice este, desigur, eclipsat de sublima realizare a lui Hans Urs von Balthasar, a cărui mare trilogie teologică - în fazele sale succesive de estetică, dramaturgie și logică - introduce un tip cu adevărat nou de discurs teologic și oferă un material aproape inepuizabil pentru reflecția teologică; interesul meu particular pentru acest proiect este oarecum diferit de cel al lui Balthasar, dar ar fi destul de potrivit să considerăm acest eseu ca un fel de notă marginală extinsă pe una dintre paginile trilogiei sale. John Milbank a oferit întrebarea de la care pornește prima parte a eseului meu, iar abordarea sa specială a „ontologiei păcii" creștine a dat substanță întregului meu argument. Trebuie să-i menționez, de asemenea, pe acei teologi și filosofi ortodocși contemporani a căror profunzime a influenței asupra stilului de gândire

din acest eseu este dificil de măsurat; în special, ar trebui menționate numele lui Vladimir Soloviov, Serghei Bulgakov, Pavel Florenski, Vladimir Losski, Dumitru Stăniloae, Pavel Evdokimov și Alexander Schmemann. Deși acest eseu poate avea puține asemănări cu majoritatea textelor teologice ortodoxe (nu în ultimul rând datorită utilizării liberale a surselor occidentale), eu aparțin totuși Bisericii Ortodoxe și argumentația mea, indiferent de meritele sau dezavantajele sale, își derivă logica în primul rând din tradiția sa; din cultul și rugăciunea bizantină, din moștenirea gândirii patristice și din lucrările teologilor tocmai numiți (ca să nu mai vorbim de mulți alții) - ca de nicăieri altundeva - am învățat că teologia începe doar în filokalia: în „dragostea de frumos” [55] .

Aceste recunoașteri trebuiau făcute – prin aceasta mi-am asumat responsabilitatea teologică pentru reflecțiile estetice care urmează – și ar fi rezonabil să ne întrebăm de ce am ales să scriu eseul meu într-un sens contra gentiles [56] : de ce este necesar să abordez prima parte a acestei cărți în întregime filosofiei continentale contemporane [57] în formele sale cele mai „nedumnezeite”? În parte, pornesc de la convingerea că centralitatea frumuseții în teologie nu este ceva ce trebuie redescoperit și că implică în mod necesar confruntarea cu condițiile filosofării contemporane – expunerea prejudecăților sale ascunse, criticarea limbajului său cotidian, cenzurarea deciziilor sale capricioase – dacă teologia vrea să iasă din tăcerea sa cu privire la ceea ce gândirea modernă consideră trivial. Aceasta, cel puțin, este rațiunea polemică a metodei mele; dar există o altă explicație, poate mai caritabilă. Filosofia continentală modernă este în mare măsură copilul bastard al teologiei, un fel de teologie secularizată; chiar și acum temele sale călăuzitoare de pretutindeni revendică înrudirea cu teologia – ontologia se preocupă de ființa ființelor, hermeneutica de interpretarea și transmiterea textelor; Problemele transcendentului și imanentului, legea morală, transcendentalele, sensul ființei, substanța și accidentul, timpul și eternitatea, libertatea și destinul și logica istoriei rămân subiectul esențial al gândirii europene. Unii teologi cred că teologia are multe de învățat din tradiția filosofică analitică și de îmbogățit-o (îmi rezerv judecata aici), dar chiar dacă ar fi așa, întâlnirea teologiei cu filosofia ar fi o întreprindere pur apologetică; nu există o legătură naturală de rudenie între ele. Dar teologia este întotdeauna deja implicată în tradiția europeană – în dorurile și nostalgiile ei, în rebeliunile și amintirile ei bântuitoare, în fuga ei nesfârșită de raționalitatea creștină care i-a dat viață – și, prin urmare, este responsabilă pentru ea și față de ea; filosofia modernă s-a născut dintr-un anumit colaps al limbajului credinței și al suferinței pe care aceasta a provocat-o și, prin urmare, chiar și cele mai abrupte negări ale credinței sale sunt determinate de tradiția creștină și de lupta internă a Occidentului creștin cu sine însuși. Aceasta este povara consangvinității: teologia nu poate renunța la istoria sa – nici la copiii săi.

Acestea fiind spuse, observ că argumentul meu este, în cele din urmă, mai puțin apologetic decât dogmatic, deși nu-mi place să separ cele două prea complet. Sugerez că o apărare credibilă a retoricii creștine poate fi făcută doar în contextul doctrinei creștine: întrucât Biserica se adresează lumii urmărind neobosit propria dogmatică, spunându-se (și repovestindu-se) pe sine din ce în ce mai pe deplin, sperând întotdeauna că farmecul (și, într-adevăr, adevărul) acestei practici îi va atrage și pe alții în cercul discursului său. Îmi doresc mai puțin să infirm poziția împotriva căreia este îndreptat argumentul meu (căci infirmarea într-un cadru strict logic este o sarcină fără sfârșit) decât să indice o altă gramatică, o retorică alternativă, o viziune mai completă a cărei raționalitate internă poate servi drept proprie dovadă. O mare parte din critica „postmodernă”, la urma urmei, își atinge scopul atacând ironic vestigiile metafizicii occidentale, construind un limbaj alternativ; excesul idiosincratic care face ca multe texte postmoderne să fie atât de descurajante și înșelătoare exprimă dorința de a submina și slăbi toată acea certitudine de nezdruncinat a gândirii occidentale care pătrunde și definește limbajul filosofiei. Toate acestea invită teologia să răspundă în același fel și, astfel, să urmeze calea deja parcursă de propria sa tradiție de proclamare kerygmatică. Acest eseu încearcă, indiferent de deficiențele sale evidente, să dezvolte un limbaj retoric distinct și un mod alternativ de abordare, nicidecum ideal și cu siguranță neadecvat, dar ascultător de nucleul evanghelic al dogmei creștine (când, de exemplu, creația este considerată muzică sau limbaj, nu se poate realiza un argument precis, ci doar o retorică diferită, o descriere diferită a ființei). Aceasta nu înseamnă că aș dori să creez o „teologie narativă” de tipul celei asociate cu celebra Școală de la Yale [58] . Nu sunt mulțumit de tendința unor adepți ai acestui stil de teologie de a folosi „narațiunea” ca atare ca o apărare „anti-fundaționalistă” împotriva criticii și împotriva problemelor ontologice și epistemologice pe care teologia (întrucât este un discurs despre Logos) trebuie să le rezolve; Cred că narațiunea creștină este adevărata narațiune a ființei și, prin urmare, vorbește despre scopul spre care sunt îndreptate fiecare gând uman și fiecare act uman natural și, prin urmare, poate și trebuie să fie prezentată astfel încât să nu fie doar o „narațiune” în sensul simplu, ci să poată găsi răspunsuri și corespondențe în limbajul și „experiența” oamenilor care nu sunt creștini. Și trebuie să mărturisesc că cred că există într-adevăr o posibilitate de desăvârșire a oricărei raționalități într-o cunoaștere și înțelepciune care nu pot fi atinse fără mijlocirea limbajului, dar care este în această măsură o teorie [59], precum și discurs; ca atare, această desăvârșire este cu adevărat „estetică” în sensul cel mai înalt, este o cunoaștere prea intim legată de ceea ce știe pentru a fi vreodată redusă la o simplă explicație, dar este și „rațională” în sensul cel mai înalt, adică poate „vedea” și înțelege unde și cum alte narațiuni eșuează în marea temă a ființei, unde sunt prea sărace pentru a exprima adevărul despre bunătatea realității și unde pur și simplu le lipsește plenitudinea și logica care se dezvăluie în ceea ce este adevărat. În acest punct de diferență dintre narațiunile rivale ale adevărului, nu numai că nu mai sunt „judiciare”, iar „narațiune” este un

cuvânt inadecvat (dar și în acest punct te afli mult dincolo de orice adevăr pe care această carte îl poate arăta). Atunci poate ar fi mai bine să spun pur și simplu că presupun că teologia, chiar și în momentele sale pur evanghelice, este în esență o practică a mărturiei interioare și a apampesisului [60] , o subordonare a limbajului față de forma lui Hristos revelată în textul Scripturii și în Tradiția în desfășurare, dar și ceva care caută să găsească în toate acestea adevărata patrie a „luminii naturale”. Faptul că forma exemplară a teologiei și a chemării Bisericii către lume ar trebui să fie această întoarcere a discursului dogmatic spre interior, un curs care este și revelația a ceea ce este dincolo, este supus unui fel de logică trinitară: așa cum „discursul” etern al lui Dumnezeu și apariția circulară a Persoanelor în pronunția infinită a vorbirii divine (Logos) se deschid „spre exterior” - către creație - doar în conformitate cu propria lor mișcare eternă, exprimată într-un mod economic, tot așa această sistolă și diastolă dogmatică în jurul poveștii lui Hristos au puterea de a-l include în sine pe celălalt - prin mijlocirea Duhului Sfânt, care revelează toate cuvintele acelui Cuvânt care îmbrățișează fiecare diferență creată.

Prin urmare, în cele ce urmează, nu intenționez să evit în niciun fel teologia „speculativă”, deși intenționez să subordonez speculația narațiunii credinței și regulilor confesiunii comune. Teologia nu este în primul rând o știință speculativă, ci este o operă hermeneutică care, în plenitudinea sa, cere în mod pozitiv reflecție speculativă ca o însoțire necesară. Nu mă încred într-o distincție prea absolută între narațiune și metafizică în teologie; „narațiunea”, așa cum aș dori să folosesc termenul, trebuie într-un fel să treacă sub tăcere distincția dintre metafizică și narațiune, mit și kerygma, Evanghelie și Crez; este o categorie suficient de largă pentru a găzdui și a acomoda întregul amalgam al istoriei creștine, de la legendar la cel mai teoretic. Mai mult, prea des teologii moderni ridică o barieră nefericită între credința „biblică” și „elenismul” cronic al teologiei, ca și cum Biblia nu ar fi fost niciodată speculativă sau ca și cum iudaismul elenizat nu ar fi furnizat Noului Testament o mare parte din limbajul său; elenismul face parte din structura biblică a revelației, iar teologia este imposibilă fără metafizica sa specială. „Metafizicul” – în doctrine, în theologoumena – nu apare pur și simplu ca un fel de exces reflexiv, la distanță de figura lui Hristos, ci este o extensie inevitabilă a puterii eliberate de persoana sa. Confruntat cu retorica formei sale, nu se poate răspunde decât cu o retorică reciprocă, care include în mod necesar o gamă enormă de reflecție critică și nu poate fi niciodată adecvată obiectului său. Trebuie spuse întotdeauna mai multe. Puterea unei astfel de retorici nu este pur și simplu limitată de limitele speculativului (deși le determină). În acest caz, Evangheliile și construcțiile metafizice care s-au cristalizat din Evanghelii se armonizează între ele în condițiile unei textualități neschematizabile, iar ordinea primatului narativ poate fi determinată (niciodată definitiv, desigur) doar de dinamismul inerent tradiției în ansamblu. În figura lui Isus, în originalitatea sa istorică și textuală, există deja o plenitudine

supraabundentă care depășește atât ficțiunea, cât și întâmplarea, care este deja prezentă dincolo de toate eforturile de interpretare; însăși forma lui Hristos este mai mult decât adecvată și corespunde întotdeauna realizărilor teologice; Puterea sa estetică îmbrățișează pe deplin adevărul său și poate uimi întotdeauna prin frumusețea sa absolută. Și dacă Hristos a înviat din morți, atunci lumina pe care imaginea sa o revarsă asupra limbajului și gândirii se extinde de atunci încolo mai departe decât ar putea ele înțelege.

Ceea ce urmează este împărțit în trei părți. Prima se referă la problema violenței, în special așa cum este pusă în anumite versiuni ale gândirii „postmoderne", și la provocarea la adresa retoricii creștine pe care o implică această întrebare. O mare parte a acestei părți este dedicată tratării creștinismului și figurii lui Hristos de către Nietzsche, deoarece tensiunea nietzscheană din postmodernitate este de o importanță primordială aici și deoarece Nietzsche rămâne cel mai viu și critic reprezentant al ontologiei care se opune gândirii creștine despre frumusețe. A doua parte, inima acestui studiu, este o lectură a „poveștii creștine" în patru momente: Treime, creație, mântuire și escaton. Scopul meu aici este de a descrie frumusețea din punct de vedere teologic, de a demonstra atât că frumusețea este o trăsătură constantă a istoriei creștine (ca element principal al continuității sale), cât și că ea apare în ea ca pace: cu alte cuvinte, de a arăta că frumusețea pentru teologie este măsura și proporția păcii, iar pacea este adevărul frumuseții. Aici, argumentul este îndreptat către coincidența – din nou, specifică gândirii creștine – dintre frumusețe și infinit: pacea și bucuria stabilesc „ritmul" unității lor. A treia și cea mai scurtă parte pur și simplu răstoarnă întrebarea inițială a violenței retorice și întreabă dacă evaluarea postmodernistă a adevărului și autenticității nu ar putea servi, de fapt, la perpetuarea anumitor stiluri de violență civilă și politică, în timp ce retorica creștino-evanghelică ar putea fi încă înțeleasă (și poate practicată) ca un gest de pace.

De asemenea, face parte din caracterul acestui proiect, care este în același timp narativ și argumentativ și care abordează o varietate de probleme, faptul că nu poate fi dezvoltat într-o secvență strict deductivă; nu încearcă să construiască o estetică sistematică pentru a arăta cum două gramatici diverg pe căi diferite, în care frumusețea și infinitul se regăsesc în forme radical diferite. Două povești, două orașe, sunt în dispută, fiecare căutând să determine poziția celeilalte; această carte ia poziție în cadrul uneia dintre aceste două povești și caută să ofere o explicație a perspectivei pe care o vede în cealaltă poveste și în distanța care le separă. Prin urmare, forma argumentului meu este de așa natură încât trebuie să conducă la o concluzie care inversează perspectiva în care este pusă întrebarea inițială; trece de la teză la antiteză prin diegeza fundamentală [61] fără a oferi (sau a dori) o sinteză (la urma urmei, o sinteză care restaurează doar ceea ce distruge mai întâi este o sferă specială de „totalitate" și, de regulă, este umilitoare pentru toate părțile). Intervalul diegetic descrie, așadar, direcția fugii, a

exodului dintr-un oraș în altul și dacă privim distanța care le separă (adică lumea, de fapt) ca un vast deșert sau o zonă a încântării, un pustiu sau o grădină, un exil sau un paradis, depinde de orașul din care privim. Întreaga carte este condusă de convingerea că, deși istoria violenței exclude pur și simplu istoria creștină a păcii, istoria creștină poate îmbrățișa și vindeca cu adevărat orașul care o respinge: căci și acest oraș aparține păcii creației și frumuseții infinitului și numai narațiunea și dorințele sale îl orbesc la splendoarea gloriei care se revarsă pretutindeni asupra lui. Dar dacă istoria creștină trebuie oferită lumii ca un dar al păcii, ea trebuie spusă în întregime, fără a ceda niciun centimetru unei alte narațiuni. Frumusețea nu poate fi găsită decât în întreaga narațiune a Bisericii, altfel este doar un procedeu - temporar, înșelător și atât de violent - pentru a aduce sufletele în cadrul unei uniuni al cărei adevărat caracter îl ascunde. Frumusețea trebuie să acționeze în întreaga bogăție dogmatică așa cum se exprimă în sine, și nu doar în apelurile evanghelice către lumea exterioară; farmecul acestei frumuseți trebuie, desigur, să fie vizibil și celor din afara cercului credinței, dezvăluindu-se în expresia sa tot mai deplină, dar cunoașterea creștină a frumuseții nu ar putea fi decât mai adevărat recunoscută, mai profund înțeleasă, mai rodnic investigată ca o cunoaștere proprie limbajului în care se dezvăluie. Și întrucât această frumusețe este proporțională cu infinitul și, prin urmare, inepuizabilă, această recunoaștere, înțelegere și investigare nu vor înceta niciodată, ci vor dezvălui mereu noi intonații, noi forme de exultare, noi măsuri de admirație.

Partea întâi. Dionysos versus Cel răstignit. Violența metafizicii și metafizica violenței

I. Orașul și deșerturile

Plasticitatea (chiar dacă adesea este vacuă) termenului „postmodern” este de așa natură încât se pretează la nenumărate aplicații, iar orice încercare de a izola în cadrul său orice unitate precisă de referință semantică este cu siguranță fără speranță. Și totuși, termenul, în ciuda vagității sale, pare cel puțin să generalizeze un etos intelectual și cultural recognoscibil, iar dacă suntem într-adevăr cumva situați „după” modernitate [63] , nu poate fi complet inutil pentru a ne întreba ce înseamnă, adică pentru a ne întreba ce am lăsat în urmă și ce nu avem. Trecutul însoțește întotdeauna prezentul, chiar și atunci când îl renegăm, iar ceea ce renegăm determină ceea ce afirmăm.

Un răspuns destul de cunoscut a fost oferit de John Milbank, care a încercat în cartea sa *Teologie și teorie socială* să identifice discursurile dominante ale gândirii postmoderne ca variante ale unei „ontologii a violenței” și ale unei „filosofii nihiliste uniforme”, ale cărei origini pot fi urmărite direct până la Nietzsche și Heidegger și a cărei formă cea mai dezvoltată a fost propusă în mod

variat de Gilles Deleuze (cu sau fără Felix Guattari), Michel Foucault, Jean-François Lyotard și Jacques Derrida (și alții). Deși Milbank pare conștient de numeroasele moduri în care acești filozofi diferă unii de alții, acest lucru nu-i împiedică gândirea: el este mai preocupat de faptul că narațiunea creștină (și „ontologia păcii" acesteia) este distinsă de și, prin urmare, superioară întregii istorii a gândirii seculare moderne, decât de dreptatea fiecărui reprezentant individual al rațiunii seculare și, prin urmare, nu acordă suficientă atenție la ceea ce consideră a fi doar diferențe inconsistente și episodice în cursul unei singure povești generale. Cu toate acestea, există o reținere demnă și o forță persuasivă în multe dintre argumentele sale și pare să dezvăluie o anumită unanimitate subtilă și omniprezentă printre diverșii gânditori despre care scrie, un acord general și adesea nereflexiv că în domeniul diferenței există în mod necesar o violență inevitabilă - indiferent dacă relatarea diferenței este ontologică sau „genealogică", culturală, „gramaticală" sau de altă natură. Milbank scrie:

Postmodernismul (…) se exprimă, pe de o parte, ca un istorism absolut, pe de altă parte ca o ontologie a diferenței, pe de altă parte ca un nihilism etic (…) aspectele sale istoriciste sau genealogice evocă fantoma unei lumi umane guvernate inevitabil de violență, fără a putea susține această fantomă doar în termeni istoriciști. Pentru a compensa această deficiență, ei trebuie să întemeieze violența într-o nouă filosofie transcendentală sau ontologie fundamentală. Ei prezintă această cunoaștere ca ceva mai mult decât dependent de un punct, mai mult decât ambiguu, mai mult decât mitic. Dar se pune întrebarea: poate fi cu adevărat susținută o astfel de afirmație fără a cădea în metafizica la care se presupune că s-a renunțat? [64]

Răspunsul lui Milbank este că acest lucru este imposibil, iar metafizica la care suntem obligați să recurgem nu este altceva decât o versiune a anticei narațiuni păgâne despre ființă ca eveniment inuman de crud, un haos de violențe compensatorii împotriva cărora trebuie să fie îndreptate diversele violențe restrictive și prudente ale statului, rațiunii, legii, războiului, pedepsei, ordinii civile și polisului santinelă vigilentă; aceasta este, pentru a folosi tipologia favorizată de Nietzsche timpuriu, narațiunea lui Dionysos, a cărui violență originală, chtonică și dezordonată trebuie să fie opusă de violența artificială, sacră și ordonatoare a lui Apollo. Aspectul original și caracteristic postmodern al acestei reveniri la mitul păgân al ființei (chiar dacă este extrem de îndepărtată de „deconstrucția" creștinismului a „virtuții antice" și de eșecul creștinismului de a se disocia de autoritățile ale căror pretenții le-ar submina altfel) este că postmodernitatea nu mai repovestește această poveste din interiorul zidurilor orașului și al sanctuarelor sacre ale lui Apollo, ci adesea preferă chiar sunetele sălbatic jubilante ale bacantelor, savurând nostalgia amețitoare pentru deșerturile libiene și dansurile sălbatice ale lui Dionysos. Și în ciuda faptului că, din punct de vedere uman, numitul „Cvartet Francez" la care se referă Milbank susține o formă de

politică emancipatoare, „de stânga” și pluralistă, „[acești] neo-nietzscheeni nu pot”, spune el, „să evite rezultatul că, deși nihilismul poate fi «Adevărul», este în același timp adevărul a cărui expresie practică este fascismul” [65] . Trecând prin critica creștină și fiind introdus în cadrul narațiunii creștine a păcii originare, în care violența intervine ca o invenție inutilă, despotică și păcătoasă a voinței, acest „păgânism” se poate reformula cel mai fidel (și cu un minim de contradicție ascunsă) doar ca un triumf demitizat și gol al forței, îmbrățișarea haosului dionisiac ca adevăr interiorizat al ordinii apolinice și a terorii ca enigma interiorizată a iubirii.

Poate că acest lucru este adevărat; intențiile bune, în lipsa a orice altceva, rareori încetinesc efectele metafizicii proaste, iar tensiunea etică din gândirea postmodernă este de obicei un gest complet gol. Milbank pur și simplu reia (printre altele) profețiile lui Dostoievski despre inevitabila antinomie post-creștină a „nihilismului” și, dacă limbajul său care descrie inevitabilitatea fascismului este poate hiperbolic, el surprinde totuși corect ambiguitatea inevitabilă a oricărei „etici sau „politici” postmoderne: dacă a fi nu este „bun”, ci doar „ceva ce se poate întâmpla în anumite circumstanțe”, atunci puterea, slăbiciunea, retragerea, cucerirea, mila sunt toate la fel de „adevărate”. Iar puterea asumă o poziție din ce în ce mai importantă. Fără a nega seriozitatea etică a lui Derrida, intențiile politice în general umane ale lui Lyotard sau radicalismul militant care pâlpâie ici și colo în paginile lui Deleuze și Foucault, trebuie recunoscut și faptul că nimic din toate acestea nu este suficient de concret pentru a contracara alte posibile impulsuri: nu există mijloace specifice prin care vreunul dintre acești gânditori ar fi putut stăvili atracția retoricii lor către aplicații mai puternice, decât printr-un set disjunct de predilecții politice și etice selective și aproape niciunul dintre ei nu a reflectat în mod adecvat asupra modului în care textele lor aderă adesea îndeaproape la nihilismul romantic care alimentează pasiunile fasciste. Cu toate acestea, dacă definiția lui Milbank pentru „postmodernitate” este plauzibilă (și la nivel ontologic este), atunci putem merge mai departe și spune că postmodernismul, în sensul larg al cuvântului, nici nu răstoarnă, nici nu inversează metafizica, ci pur și simplu o confirmă: păstrează polaritatea clasică în cadrul tradiției metafizice, deși acceptă unul dintre polii săi mai degrabă decât celălalt (tradițional). Și aceasta nu face decât să înregistreze triumful lui Heraclit asupra lui Parmenide, al narațiunii ființei ca flux dinamic și diferențiere fără scop asupra narațiunii ființei ca universalitate (totalitate) nemișcată. Dacă într-adevăr, metafizica, în oricare dintre expresiile sale, este o încercare de a crea o ierarhie în cadrul totalității care va modera turbulența diferenței prin bararea puterii aluviale a devenirii și prin confinarea energiei dionisiace în cadrul apolinic restrictiv [66] , atunci prăbușirea metafizicii trebuie să fie (pentru gândire) o situație liberă de haos și de jocul său risipitor de creație și distrugere. Dar oglinda păstrează imaginea pe care o reflectă.

Este posibil ca trecerea modernă de la ortodoxia parmenidiană la cea heracliteană să fi fost influențată de Hegel, cel mai ambițios metafizician dintre toți, tocmai pentru că sistemul hegelian este cea mai nestăvilită și în același timp maiestuoasă încercare de a introduce dinamismul devenirii în spațiul metafizicii autoritare și tocmai pentru că sistemul său absoarbe timpul și istoria în epopeea Ideii, violența - prin urmare, afacerea războiului - este prezentată în el ca inseparabile de ființă; lupta și conflictul, înțelese ca acest sau altul proces de negație, determinare dialectică și muncă nesfârșită a gândirii, nu mai aparțin sferei platonice a similitudinilor - „epuizarea" idealului în timp și materie - ci istoriei ființei celei mai adevărate, celei mai necesare: divizarea Ideii în finit și restaurarea finitului în Spirit (Geist). Pe de o parte, tocmai aici, unde arhitectura metafizicii își atinge efectele cele mai magnifice și mai iscusit lucrate, se dovedește, așa cum a remarcat Kierkegaard, „nelocuibilă" și devine, mult prea evident, o violență abstractă împotriva inocenței concrete a devenirii, o cupolă a „Aceleașilor" întinsă peste deschiderea risipitoare a diferenței (sau un nor care plutește deasupra abisului). Dar, pe de altă parte, tocmai aici lupta diferenței (împreună cu moartea a tot ceea ce devine) își atinge propria preeminență transcendentală, esențială pentru determinarea introspectivă a adevărului. Fie ca sistemul lui Hegel să fie în același timp un triumf și o reductio ad absurdum [67] a metafizicii occidentale, dar dacă - après le déluge [68] - discursul ontologic este încă determinat de structuralismul strict al metafizicului, gravitând spre unul sau altul pol al opoziției dintre metaforele lui Heraclit și Parmenide, atunci reflecția filosofică poate înțelege eșecul sistemului (al lui Hegel) doar ca eliberare a acelei violențe ontologice originare care încearcă să guverneze fiecare schemă metafizică. Deși sistemul hegelian este, în esență, cea mai îndrăzneață campanie filosofică de recucerire a teritoriilor pierdute în fața narațiunii creștine „istoricizante" a adevărului, Hegel nu poate (așa cum trebuie să facă teologia creștină) să opună istoria adevărată istoriei false, istoria păcii istoriei violenței (în acest sistem nu poate exista un interval analogic între Dumnezeu și lume), ci este forțat să facă din prima premisa și restul celei de-a doua, astfel încât pacea și violența sunt interschimbabile ca, pe de o parte, pacea abstractă a Ideii și, pe de altă parte, procesul concret de determinare negativă. Când metafizica încearcă în acest fel să încorporeze violența ființei în sine ca o necesitate dialectică, în conformitate cu logica unei reconcilieri superioare, Aufhebung [69]...și, procedând astfel, eșuează din cauza suprasolicitarii, totalitatea (universalitatea) este înlăturată, dar această violență, acum evidentă, rămâne. În acest sens, așadar, postmodernismul ar putea fi pur și simplu finalizarea dialectică a proiectului metafizic, întoarcerea nu a Spiritului (Geist), ci a zeului proteic [70] și capricios, pentru care creația și distrugerea sunt unul și același lucru. Odată cu dispariția Ideii, fluxul inegalului nu slăbește, ci se revarsă; efemerul Parmenide cedează locul eternului Heraclit; complexitatea arhitecturală a violenței apolinice se epuizează în fața pandemoniului inguvernabil al violenței dionisiace; Socrate bea cucută, dar Atena este veșnic în război.

Nu este nimic cu adevărat nou aici. Se poate foarte bine ca fiecare discurs despre universalitate din tradiția occidentală – dar mai ales așa cum este reprezentat de cele două mari epoci ale idealismului, platonică și hegeliană – să derive din vechea tensiune dintre topologiile efesiană și eleatică ale ființei și, prin urmare, să fie destinat să reprezinte ființa fie sub forma unei sinteze a celor două, fie sub forma unei distincții finale și determinate. În ambele cazuri, limitele gândirii au fost stabilite de la bun început de această antinomie simplă, dar încăpățânată. O opinie diferită despre ființă sau despre infinit pur și simplu nu poate apărea în interiorul unei prăpastii atât de înguste dintre Heraclit și Parmenide (așa cum nicio gândire, fie determinată de fidelitatea față de metafizică, fie de apostazia față de ea, nu poate recunoaște în infinitul creștin ceva care se diferențiază de această opoziție obositoare, dar totuși infinită). Eșuând să transforme Efesul într-o colonie a Eleei, Hegel a lansat, fără să vrea, războiul de eliberare din Efes. Și poate că Nietzsche a fost pur și simplu primul martor al acestei tranziții, primul care a proclamat evanghelia mântuirii de o violență a alteia; Povestea sa despre moartea lui Dumnezeu a însemnat în cele din urmă nu doar dispariția Dumnezeului creștin din orizontul existenței umane, ci și eșecul marii încercări a filosofiei de a schimba idealurile existenței lumii (pe care gândirea creștină le redusese la un fel de negare voluntară a lumii) și ale adevărului (pe care teologia îl transformase în concret-istoric): era povestea despre cum Apollo se aventurase odată dincolo de zidurile orașului, intenționând să se întoarcă triumfător, încărcat cu pradă, dar dispăruse în deșerturile incomensurabile ale exteriorului. Însă, basmul lui Nietzsche este o narațiune în care Dumnezeul creștin nu a figurat niciodată cu adevărat și în cursul căreia povestea creștină nu a fost niciodată adresată cu adevărat nimănui; iar fuga post-metafizică de la Apollo tiranul la Dionysos bețivul poate avea puține sau deloc consecințe pentru teologia creștină, deoarece povestea este spusă și războiul este purtat între două păgânisme concurente. Prin întorcerea de la logica hegeliană a negării la etosul afirmării pure, Nietzsche a demitizat și a consfințit simultan pentru totdeauna violența: căci afirmația pură, și în cadrul discursului imanentismului sfidător cu greu ar putea fi altfel, trebuie să îmbrățișeze negativul ca pozitiv, ca pozitivitate esențială a ființei, impulsul său creativ și irepresibil (élan), la care violența participă nu ca o negație dialectică - un test sabatarian nesfârșit [71] al Spiritului (Geist) - ci ca forță creatoare esențială, deși inutilă (atelică [72]), a lumii (lumii). Desigur, gândirea lui Nietzsche nu a avut niciodată un caracter atât de pur afirmativ, așa cum se imaginează adesea [73].: Dionysos al său a devenit treptat o figură pe deplin dialectică; cu toate acestea, în măsura în care ceva asemănător negației apare în gândirea lui Nietzsche, locul negativului este ocupat nu de violență, ci de pace – sau, în orice caz, de aparența păcii: „pacea” este întotdeauna pacificarea violenței care o precede, un refugiu pe care se contează, un armistițiu temporar pe jumătate cucerit de erou sau un moment de pasivitate rușinoasă în timpul căruia ritmul dionisiac este slăbit sau scurtat; pacea nu face decât să deghizeze

forța, iar frumusețea nu este decât o pauză sobră, sensibilă în totalitatea sublimului aflat în plină desfășurare. Și, bineînțeles, această poveste a fost preluată – și chiar abuzată – de gândirea postmodernă: ființa este ființă doar în repetiția tautologică, sau în eterna întoarcere, a coluziunii secrete dintre forță și întâmplare; ființa este dezmembrarea lui Dionysos și restaurarea sa. Aceasta este, cel puțin, narațiunea păgână pe care Milbank, ca să revenim la argumentele sale, o extrage din Nietzsche (și acesta din urmă nu se opune) și din discipolii săi (într-un anumit sens mai încăpățânați): πάντα χωρεί, οὐδέν μένει [74] – și tot felul de pace, bunătate, armonie și frumusețe sunt realizate prin limitarea discordiei preexistente.

După cum s-a observat, Milbank îl atrage și pe Heidegger în critica sa [75] , deși poate ceva mai puțin convingător. Retorica lui Heidegger, spre deosebire de cea a lui Nietzsche, cu greu ar putea părea mai irenică [76] : în gândirea sa, atât timpurie, cât și târzie, ființa are întotdeauna aparența deschiderii, a revelației, aletheia [77] , a ceea ce dă, dezvăluie sau face să fie. De la „ontologia fundamentală” a lucrării Ființă și Timp până la reflecțiile din textele ulterioare despre Ereignis [78] sau es gibt [79] , care comunică ființa și ființele reciproc, ființa nu își pierde niciodată calitatea de strălucire, expansiune, Gelassenheit [80] și pace; chiar și jocul ascunderii (lethe [81]) și al dezvăluirii (aletheia) se distinge printr-o fragilitate ciudată. Dar aici crește neliniștea lui Milbank. În discuția lui Heidegger despre diferența ontologică, Milbank obiectează în special la noțiunea de „cădere” (Zug [82]) a ființei în cutare sau cutare contracție metafizică, acceptarea limitărilor în conformitate cu cutare sau cutare situație epocală; acesta este un basm „despre repetarea Ființei, despre apariția sa nesfârșită ca «diferența» epocilor istorice, despre diferite aranjamente culturale” (299), iar toate acestea gravitează inevitabil spre o anumită construcție a diferenței ca atare.

Așa cum aveau să spună mai târziu atât Jacques Derrida, cât și Gilles Deleuze (mai expresiv), „diferența” a devenit acum singurul „transcendental” – atât în sensul „kantian” (unde se presupune a priori că eterogenitatea radicală, incompatibilitatea, non-ierarhia și arbitrariul sunt inerente în tot ceea ce este cognoscibil), cât și în sensul „scolastic” (că fiecare lucru din realitate este compus dintr-o astfel de eterogenitate radicală). Dar dacă acesta este cazul, atunci Sache [83] , medierea temporală constantă a diferenței ontologice, trebuie ea însăși caracterizată printr-o străpungere, o ruptură despotică cu unanimitatea Ființei. O unanimitate care, desigur, „există” doar prin această serie de „străpungeri” (300).

Pentru Milbank, ideea că prezența ontică a Ființei este întotdeauna ascunderea Ființei înseamnă că definiția lui Heidegger a propriei metode de interpretare ontologică drept „violență”, Gewaltsamkeit, descrie pur și simplu răspunsul

adecvat la „violența originală” a fragilității inerente a Ființei. „În operele sale ulterioare [Heidegger] (...) insistă din ce în ce mai mult că Ființa este doar, în cazul auto-obstrucționării sale și în seria arbitrară de rupturi ale diferenței care constituie bătăliile istoriei, înlocuirea unui regim cultural cu altul (300). Și a interpreta rezolvarea diferenței ontologice ca un fel de deviere, alienare sau suprimare prin ființă, în loc să adopți, să zicem, un punct de vedere teologic care consideră această diferență ca o misterioasă desfășurare a contingenței ontologice a onticului, care ar reflecta mila, măreția și libertatea lui Dumnezeu, care este sursa oricărei ființe, este o practică dictată nu de necesitatea filosofică, ci pur și simplu de o prejudecată metafizică. Ființa, a cărei fiecare aparență este o retragere, este o ființă univocă, o ființă care ascunde ceea ce dezvăluie, transformând fiecare dintre aparențele sale într-o simplă violență de ruptură și limitare arbitrară [84] ; nicio cale analogică nu se deschide între ființă și ființă și nicio posibilitate de a vedea ființa ca un dar pașnic care suferă violență, în care intervine accidental lupta istoriei; es gibt-ul lui Heidegger exclude” „Asta e bine” al lui Dumnezeu. Agresivitatea este și mai accentuată în lumina adoptării (și re-îmbrățișării) de către Heidegger timpuriu a concepției lui Kierkegaard despre anxietate și a utilizării concepției lui Augustin despre păcatul originar (ca vinovăție primordială) pentru proiectul de analiză a Dasein-ului [85] : odată ce vinovăția este separată de conceptele de privatio boni [86] – nimicul păcatului – și de incapacitatea circumstanțială a voinței umane de a-și menține orientarea către Dumnezeu și este plasată în schimb într-o interpretare a naturii însăși a „abandonului” ontic, vinovăția încetează să mai fie ceva moral, iertabil sau reparabil, ci devine o condiție inevitabilă a Dasein-ului ca atare – ca rezultat al unui nimic care nu rezidă în voință, ci este inerent existenței finite însăși (301). Din punct de vedere teologic, acest lucru nu poate decât să stârnească suspiciuni: dacă păcatul nu mai este ceva care invadează ființa, ci, mai originar, o vinovăție adiacentă ființei, atunci „alienarea” sau „nesupunerea” este însăși denumirea diferenței; violența istoriei nu poate fi eradicată din existență dacă ființa este într-un fel „violentă” în chiar cazul existenței sale.

Se spune că Milbank oferă un rezumat prea pripit al unei probleme complexe; și totuși, această lectură idiosincratică și condensată a lui Heidegger – semnificația pe care i-o conferă inițial pare ciudată – nu ar trebui ignorată. Cel puțin esența plângerii lui Milbank este clară: în loc să lase pur și simplu lumea să se descurce liber în „lumirea” ei sau să dezlege modest nodurile metafizicii, proiectul lui Heidegger, timpuriu și târziu, este doar o altă viziune transcendentală asupra ființei – și anume, una ale cărei proprii premise metafizice blochează filosofia într-o narațiune a unei violențe ontologice mai subtile, dar și mai inevitabile: o viziune univocă asupra ființei care expune rupturile din manifestările diferenței sau tranzițiile dintre ele ca fiind non-negociabile și expresii arbitrare ale ființei ascunse în spatele a ceea ce este ființa. În cele din urmă, confirm aici în mare măsură interpretarea lui Milbank, deși poate schimb termenii. Discuția despre

„prezența” ființelor ca o „ruptură” în „unitatea” ființei ar putea crea impresia că Heidegger gândește ființa ca pe un lucru din care alte lucruri se eliberează de fapt, și nu că ființa pur și simplu eliberează ființele: nu că ceva ascuns devine manifest, ci că există o manifestare a manifestului, puterea de nestăpânit și inepuizabilă a acestui fenomen însuși. Poate că nu este deloc improbabil să vorbim despre keposisul ființei în gândirea lui Heidegger. Și totuși, dacă generozitatea supremă a ființei – în renunțarea la sine, în „nihilarea” sa, astfel încât ființele să poată ajunge la prezență în „uniune” cu ființa și, în ordinea cuvenită, să deschidă calea pentru orice altă ființă – este doar nulitatea sa în fața ființelor, „refuzul” său de a apărea ca absolut, atunci ființa nu este doar plenitudinea luminii în care iubirea și cunoașterea pot urca pentru a descoperi unitatea adevărului, frumuseții și bunătății, ci și, într-un fel, întunericul însăși, negația dialectică ce înzestrează ființele cu finitudine în mod etern și indiferent; și aceasta este, dacă nu violența însăși, atunci soarta tragică a violenței. Ființa nu îmbrățișează în mod explicit, dar nici nu respinge violența sau pacea, cruzimea sau iubirea: totul este la fel, iar ființa luminează toate lucrurile cu aceeași strălucire goală. Dar atunci fiecare „lăsare” a ființei este, așa cum spune Heidegger, o „rătăcire”, deoarece ființa luminează doar ceea ce este ascuns sau pierdut; în măsura în care adevărul este o lăsare-de-sine-însăși-revelată, este (așa cum recunoaște Heidegger însuși) o luptă între întuneric și lumină, între Erde [87] și Welt [88] , astfel încât pacea și lupta sunt inseparabil legate. Logosul [89] trebuie să forțeze physis [90] să intre într-un spațiu limitat. Dar, mai important, nimic mai puțin decât imaginea stoică a cosmosului ca o totalitate închisă și finită, unde fiecare formă este înlocuită constant de alta, și toate acestea sub egida lui αναγκη [91] sau μοίρα.[92] , înțelegerea lui Heidegger târziu asupra temporalității predeterminate a ființei identifică evenimentul ființei și mai absolut nu doar cu sosirea la prezența și „permanența” ființelor, ci și cu distrugerea lor. Asemenea lui Hegel, Heidegger gândește adevărul ca o distrugere esențială. Într-adevăr, cu cât preocuparea timpurie pentru diferența dintre ființă și ființe este înlocuită la Heidegger târziu de o preocupare pentru eveniment, cu atât înțelegerea sa asupra ființei cade mai mult în regimul necesității. Numai din punctul de vedere al „gânditorului” care este capabil să înțeleagă nu doar aparența, ci și misterul, poate ieși pacea din eveniment: deschiderea transparentă a ființei, reflectată în limbajul contemplativ și în seninătatea poetică a filosofului, iar întunericul ascunderii ființei este recunoscut - nu fără o anumită durere reprimată - ca destin. Există o liniște ontologică, căreia îi corespunde „gândirea-mulțumire”, dar adevărata gândire transcende chestiunea vulgară a păcii ontice, chiar și în mijlocul războaielor și genocidelor: aletheia are prețul ei tragic. Poate că, așadar, ca martor al prăbușirii metafizicii, Heidegger (contrar propriei sale interpretări asupra subiectului) a fost un gânditor care era întotdeauna doar „pe drum” spre locul la care ajunsese deja Nietzsche.

II. Vălul Sublimului

O altă definiție, ceva mai puțin colorată, a postmodernismului ar putea fi aceasta: încercarea gândirii occidentale, într-o perioadă de extremă dezamăgire față de promisiunile dezorientante atât ale credinței, cât și ale rațiunii, de a uni momentele antimetafizice ale lui Kant, Nietzsche și Heidegger într-o singură gramatică (sau tradiție) filosofică, depășindu-le, dar (în mare parte) rezistând disperării, cruzimii sau nihilismului distructiv. Și încă o definiție, strâns legată, dacă nu evident, ar putea fi aceasta: narațiuni ale sublimului. Evenimentul modernismului în filosofie (care a avut loc, cel puțin așa se pare, în epoca nominalismului) a constat în dezintegrarea ființei: în dezintegrarea acelei unități radiante în care bunătatea, adevărul și frumusețea coincideau în simplitate și rodnicie infinite, comunicându-se unei lumi a cărei unică realitate era participarea sa precară la darul lor, în ruptura dintre acest gând al ființei ca plenitudine supra-sublimă a oricărei perfecțiuni și gândul lui Dumnezeu (care nu mai putea fi înțeles ca ființă și sursă a oricărei ființe, dezvăluindu-și gloria în adâncurile acelei străluciri în care lucrurile create se formează și se susțin). Această viziune fusese atât de complet și de repede uitată (cu mult înainte ca Heidegger să diagnosticheze faptul, prematur, ca fiind pur și simplu un alt fel de „uitare a ființei") încât ființa însăși nu putea fi înțeleasă acum decât în termeni absolut opuși: ca un văl sau o absență, gând sau absența gândului, dar în ambele cazuri ca impenetrabil - un văl care se ascunde chiar și pe sine, un nume gol care nu adaugă nimic la esența ființelor, doar o existență uniformă. Iar transcendența lui Dumnezeu, atâta timp cât persista atașamentul nostalgic al filosofiei față de „ipoteza dată", nu putea fi înțeleasă acum decât ca absența lui Dumnezeu, exilul Său dincolo sau ascunderea Sa în spatele vălului ființei, iar dacă El reușea să iasă din când în când de acolo, atunci doar ca un alienum [93] sau ca o cauză explicativă. Ființa, nemaiiluminată de adevărul care apare în toate lucrurile și le desăvârșește, nu putea acum figura decât ca sublim.

Aceasta este o modalitate de a defini problema, și nu una foarte fantastică. Sublimul se află într-o formă critică, într-un colț îndepărtat al modernității; și este, cu orice grad de modificare conceptuală, sublimul din Critica judecății a lui Kant, care a fost creată pentru a caracteriza această formă critică. Aceasta ar putea însemna că prin „postmodernitate" înțelegem pur și simplu o modernitate a cărei conștiință de sine devine din ce în ce mai completă. În orice caz, discursurile pe care am dori să le identificăm drept postmoderne critic, oricât de mic ar fi rolul lor, mai devreme sau mai târziu cad toate în dependență de una sau alta dintre opiniile despre „ireprezentabil", despre încăpățânat singular și plin de evenimente, despre impenetrabil și de nememorat; și în fiecare caz, „realitatea" este cea care precede și urmează fragilei dăruiri fixe a reprezentării, o reprezentare căreia i se atașează o semnificație critică incontestabilă: ireprezentabilul, sublimul, este cumva „adevărat", în timp ce reprezentarea (eidetică sau conceptuală) trebuie să reducă la tăcere acest adevăr prealabil și străin pentru a-și atinge stabilitatea complet necesară, dar în cele din urmă

iluzorie. Asemenea Ființei lui Heidegger, ea dă ființă gândirii tocmai în propria sa închidere, în transcendența sa complet iminentă a sentimentului și conceptului. Gândirea urmează, într-o anacronie solitară și spectrală, unui eveniment care este întotdeauna destinat eșuării, să se piardă sau să fie uitat, chiar înainte de a fi devenit ea însăși un gând al vreunui lucru. Chiar și atunci când sublimul lui Kant nu este invocat direct, logica sa (cel puțin interpretată într-un fel) este întotdeauna presupusă. Și există un motiv pentru aceasta: aici, la nivelul esteticii, se repetă interdicția din prima Critică [94] privind orice incursiuni metafizice dincolo de sfera teoreticului, dar se repetă mai expresiv și mai creativ, transformând interdicția într-o revelație pozitivă despre limitele și posibilitățile gândirii și ale libertății. Și atunci când sublimul kantian este tratat explicit ca o temă a „postmodernității", acesta se dovedește a fi un instrument excelent pentru dezvăluirea comunității fundamentale a unor fluxuri de reflecție altfel fără legătură (ceea ce nu este probabil nicăieri mai bine demonstrat decât în mica, dar provocatoarea colecție de eseuri din 1988, intitulată Du Sublime [95]) [96] .

Desigur, discuția lui Kant despre sublim din a treia Critică, în ciuda calității sale hipnotice, nu este deloc pretențioasă; este suficient de scurtă și reflectă (la fel de mult ca restul) încrederea formală a filosofiei timpului său că orice estetică trebuie să abordeze atât frumosul, cât și sublimul; și totuși este un tratament caracteristic, care direcționează în mod clar proiectul către însăși inima textului: integrarea rațiunii pure și a celei practice. Investigând, sub masca frumosului, raționalitatea specială a „esteticului a priori" (ale cărui judecăți sunt doar „subiectiv universale"), Kant susține că frumosul (înțeles ca o judecată în care imaginația și înțelegerea ating o armonie specială și de sine stătătoare) dezvăluie capacitatea esteticului de a media între sentiment și rațiune, precum și puterea rațională a jocului liber al imaginației. Îndreptându-se către sublim, însă, Kant constată că armonia judecății estetice este (cel puțin momentan) perturbată. Ocuparea imaginației cu sublimul, deși oferă încă un fel de plăcere autentică („plăcere negativă"), nu mai este însă un joc, ci o muncă serioasă; sublimul apare imaginației ca o suprimare a forțelor noastre vitale, urmată de o eliberare și mai puternică a acestora (Critica puterii de judecată, § 23). Spre deosebire de frumos, manifestarea sublimului este o intuiție a indefinitului, fie că este întâlnită în imensitatea de neînțeles a „sublimului matematic", fie în puterea naturală de neînțeles a „sublimului dinamic"; deși, în realitate, adevăratul sublim nu rezidă în lucrurile accesibile percepției (acestea pot doar să sugereze sublimul), ci doar în minte, care, chiar și în momentul extazului său, își dezvăluie propria superioritate - esențială - asupra oricărei naturi (§ 23). În termeni pur empirici, sublimul ni se oferă în acele momente când, prezentată unei imensități, unei grandori sau unei puteri care depășește reprezentarea – căci aceasta din urmă necesită aprehensiunea (Auffassung) unei activități „infinite" care depășește puterea de unire (Zusammenfassung), care ea însăși depinde de sinteza interioară a simțului timpului și, prin urmare, a finitului (§ 26) – rațiunea trebuie să se retragă

din sfera sensibilului. Dar, procedând astfel, ea descoperă în sine o putere suprasensibilă care este infinit liberă de sfera reprezentării și o depășește infinit. Tocmai atunci când simțul interior al timpului, confruntat cu eșecul unirii, este violat de puterea de aprehensiune, care are un scop opus, rațiunea, prin plăcerea sa negativă, descoperă un Scop mai profund în această violență: destinul intenționat al sufletului (§ 27). Realizarea acestui lucru necesită doar un anumit sacrificiu (Aufopferung) în sfera esteticii, în schimbul căruia rațiunea primește cuvântul despre propriile sale profunzimi nemărginite de libertate și putere suprasensibilă (§ 29), despre capacitatea sa pentru concepte raționale (universalitate, libertate etc.),transcendând reprezentarea. Astfel, rațiunea practică „iese la iveală" în cadrul teoreticului – ca un eșec al reprezentării și un triumf al rațiunii. În momentul răsturnării sale, gândirea se întoarce la sine și se regăsește în infinit; dincolo de „vălul" natural al lui Isis, rațiunea se regăsește acasă, înaintea și deasupra tuturor lucrurilor. Acesta, așa cum scrie Paul Guyer, este momentul în care „creația lui Dumnezeu se smerește în fața rațiunii noastre libere și când chiar și sublimitatea lui Dumnezeu însuși nu poate fi apreciată decât prin imaginea propriei noastre autonomii"[97] .

De fapt, o lectură sobră a relatării lui Kant despre sublim ar trebui să lase impresia unui triumfalism raționalist surprinzător, un sentiment prometeic al superiorității supreme a eului asupra întregii naturi, chiar și asupra celor mai teribile și monstruoase acte ale naturii. Acest aspect al celei de-a treia Critici, însă, este rareori reținut în aplicațiile postmoderne ale textului lui Kant, care permit adesea apariția scurtă a ceva „irațional" sau „de neconceput" în inima proiectului critic, pentru a le duce în tărâmuri ale „post-metafizicului" care cu siguranță nu se regăsesc în cartografia răbdătoare a propriei lumi a gândirii de către Kant. Însă chiar și astăzi, „furnizorii" sublimului kantian pot pretinde pe bună dreptate fidelitate față de modelul pe care Kant îl stabilește de fapt: în măsura în care există o mediere între domeniile separate ale teoreticului și practicului, aceasta trebuie să ia forma unei „diviziuni" care nu amenință în niciun fel distincția absolută dintre sensibil și bunul moral sau adevăratul în esență, și astfel evenimentul medierii este unul în care libertatea, bunătatea sau adevărul sunt profund legate între ele, conducând în cele din urmă la eleganța esteticului. Singurul adevăr al frumosului este, așadar, adevărul unei anumite puteri de judecată, în timp ce tot ce este mai important se află în întregime în afara esteticului. Frumosul nu semnifică nimic altceva decât pe sine, iar gândirea trebuie să treacă prin el, chiar să-l transcendă, pentru a evita atât trivialitatea, cât și iluzia: frumosul încetează acolo unde începe sublimul, iar sublimul însuși dispare atunci când a comunicat pe deplin minții puterea fără formă a infinitului. Această ascensiune (de la frumos la sublim și apoi la infinit) este liniară și ireversibilă, iar sublimul servește atât ca punct de mijloc, cât și ca graniță, indicând continuitatea și, în același timp, oferind o linie de demarcație inviolabilă între frumos și infinit. Aceasta este încercarea de a reconcilia și de a păstra în

același timp presupusa incompatibilitate dintre formă și infinit, la care gândirea postmodernă revine continuu, aproape obsesiv, chiar dacă ea însăși se abține să folosească astfel de termeni. Oricare ar fi temerea sa, orice imagini vagi s-ar putea strecura în spatele său, sublimul este un văl.

Lyotard a acordat cea mai sinceră atenție sublimului kantian: el găsește în acesta o categorie a inimaginabilului care este mai radicală decât „noumenul" mai puțin periculos din prima Critică; limitarea epistemologică anterioară interzicea pur și simplu speculația metafizică despre substanțe, dar conceptul ulterior de sublim (pentru Lyotard) descrie o limitare care implică activ gândirea, până în punctul în care deschide chiar calea pentru stabilitatea reprezentării și o teleologie formală imanentă; „estetica sublimului (…) apare prin extinderea formelor frumoase la «lipsa de formă» (…) și (…) aduce astfel o revoluție, sau o distrugere, a esteticii frumosului" [98] . După cum o spune succint Lyotard.

Kant scrie că sublimul este Geistesgefühl, sentimentul spiritului, în timp ce frumosul este un sentiment care rezultă din „corespondența" dintre natură și rațiune, adică se încadrează în sistemul kantian de facultăți, dintre imaginație și intelect. Această căsătorie (sau cel puțin logodnă) a frumosului este dizolvată de sublim. Ideea, în special Ideea rațiunii pure practice, a Legii și libertății, este marcată de cvasi-percepție chiar la sfârșitul operei imaginației și, prin urmare, tocmai prin lipsa sau chiar dispariția naturii, astfel înțeleasă. Geistesgefühl, sentimentul spiritului, înseamnă că spiritului îi lipsește natura și că naturii îi lipsește spiritul. Ea se simte doar pe sine. Sublimul nu este, așadar, nimic mai mult decât o declarație a sacrificiului eticului în sfera esteticului. Acest sacrificiu necesită ca natura imaginației (în interiorul și în afara spiritului) să fie sacrificată intereselor rațiunii practice (care nu ignoră anumite probleme speciale legate de evaluarea etică a sentimentului sublim). Aceasta anunță sfârșitul esteticii, adică al frumosului, în numele destinului final al spiritului, adică al libertății [99] .

Sublimul dezvăluie o prăpastie între sferele reprezentării și eticii, o distanță între reprezentările a ceea ce este surprins prin intuiție și evenimentul ireprezentabil al intuiției (între, în limbajul lui Lyotard, „reprezentare" și „reprezentat"), un spațiu între desemnare și sens. Aceasta arată, de fapt, cum sensibilitatea semnifică (prin propriul său eșec) concepte ireprezentabile, dar paradoxal de comprehensibile, cum ar fi infinitul sau libertatea; dar, în plus, această recunoaștere a excesului evaziv al libertății etice, realizată prin sacrificiul naturii imaginației, trebuie să elibereze conștiința teoretică a conceptului, astfel încât acesta să poată construi un fel de discurs principal - un fel de metanarațiune sau hors-texte critic [100] - care ar surprinde realitatea combinând toate disciplinele și punctele de vedere într-o singură înțelepciune cuprinzătoare și ar inspira eliminarea diferențelor. Dar chiar mai mult decât atât, sublimul este un stimul al pasiunii: un exces erotic și o invitație care, promițând gândirii ideea unei libertăți

de neimaginat, îi trezește forța morală. Această eșec în a aduce toate domeniile în armonie este, așadar, în mod clar mai mult decât un indiciu de haos; ea incită la cunoașterea unei transcendențe etice și permite gândirii să simtă o obligație (dacă nu direct ca o *lege morală* internă , atunci cel puțin ca un sentiment umil că bunurile heteronome și eterogene ale experienței nu pot fi reconciliate și, prin urmare, nu pot fi subordonate unei narațiuni „total universale”). A gândi la sublim aparține, așadar, războiului împotriva unei totalități care (totalitatea) își declară acordul cu dorința antică de a subordona diferența planului universalului și care menține distanța critică a gândirii față de orice reprezentare. Sublimul nu este pur și simplu un sentiment întâmplător (ca la Kant): dacă îl căutăm, se află chiar la temelia capacității de a simți, în momentul intuiției. Apărând în intensitatea unui eveniment imemorial care precede fiecare act transcendental de conexiune semnificativă (*comprehensio*), el ajută gândirea să atingă acea poziție extra-narativă din care strategiile totalității devin vizibile.

În această interpretare a sublimului kantian – ca un fel de ceață în care un grup strâns legat de facultăți riscă să intre și în care nu poate decât să se dizolve – Lyotard merge poate mai departe decât Kant însuși; pentru Lyotard, sublimul este o limită mobilă, care nu numai că descrie limitele „uniunii” (*Zusammenfassung* , *comprehensio* [101]), dar continuă să fragmenteze gândirea și discursul chiar la sursa lor; sublimul devine nu doar un sentiment distinct de înțelegerea frumosului, ci și abolirea frumosului, revelația că frumosul se pierde în propria contradicție și vanitate. Credința în proporționalitatea stabilă a formelor naturale dispare, iar „mașina teleologică” este distrusă. Fiecare interval în ființă aparține deja în parte sublimului, care prescrie nu numai înțelegerea imposibilității unei reprezentări adecvate a eticului sau a adevărului, ci și recunoașterea luptei ireconciliabile dintre diferite reprezentări și, în consecință, a nevoii lor de a revendica adevărul, astfel încât fiecare se limitează la propria sferă. Poate că această lectură a lui Kant coincide într-un fel sau altul cu logica Criticii. Însă, deși poate fi adevărat că nu există un discurs universal care să reglementeze conflictele care apar între diferențe [102] , că dezacordul – ca diferență de opinie, de limbaj sau „joc de limbaj” – este preferat consensului sau reconcilierii sub pretextul unor reprezentări credibile care ar pur și simplu „decora” sau pacifica spațiul intermediar [dintre diferențe], trebuie menționat că același adevăr este rezervat reflecției printr-o autonegare a rațiunii pe care Kant nu ar aproba-o niciodată; Pentru Lyotard, prăpastia kantiană dintre rațiunea teoretică și cea practică (pe care a treia Critică își dorea să o depășească) se transformă într-o ostilitate activă și indestructibilă.

Morala (…) cere în esență să fie comunicabilă pretutindeni, iar același lucru, în această legătură, este analog pentru sentimentul frumuseții (…) Cât despre sublim, acesta scapă exigenței de a fi comunicabil pretutindeni (…) Ideea de finalitate fără noțiunea formei plăcerii pure nu poate fi sugerată de

contrafinalitatea violentă a obiectului. Sentimentul sublim nu este nici universalitate morală, nici universalizare estetică, ci mai degrabă distrugerea uneia de către cealaltă în violența dezacordului lor. Acest dezacord nu poate, nici măcar subiectiv, cere comunicabilitatea sa fiecărui gând [103] .

Însă dacă cromatismele fanteziei lui Lyotard pe tema dată de Kant par parțial liberale, ele pălesc în comparație cu atonalitatea ascuțită și obsesiv repetitivă [104] a eseului destul de celebru al lui Iakov Rogozinski, *Darul păcii* (lumii) [105] .

Kant vorbește ocazional despre experiența sublimului ca despre un act de violență *(Gewalt)* din partea imaginației, dar rolul acestui cuvânt [violență] în argumentul său este retoric și trecător; pentru Rogosinski, dimpotrivă, violența pare a fi preocuparea profundă și principală a analizei lui Kant. Mai mult, este acum o dublă violență: violența atât a „haosului", cât și a rațiunii. Potrivit lui Rogosinski, frumusețea în textul lui Kant apare ca momentul în care imaginația triumfă în puterea sa de a ordona „haosul", iar sublimul marchează momentul în care toate formele frumoase sunt distruse și returnate la vagul lor original, căci opera imaginației este abolită (135-6). Pentru Kant, „sublimul dispersează imaginația sau o pune pe fugă; frântă și neputincioasă, ea [imaginația] se retrage în sine" (140). Când imaginația face violență rațiunii, ea provoacă rațiunea să răspundă cu o violență opusă (și aceasta, printre altele, este adevărata formă a eticului); Prin ruperea legăturilor dintre aprehensiune și conexiune, se descoperă incompatibilitatea esențială dintre imaginație și simțul interior al timpului (141–142), ceea ce arată că însuși actul sintezei prin reprezentare este o luptă violentă împotriva încăpățânatului exterior: „În efortul său de a reține pasivitatea trecutului în orizontul prezentului, de a ascunde diferența temporală sub masca unui flux omogen, sinteza violentă a imaginației contribuie la nivelarea timpului. Reducând timpul la o serie succesivă și uniformă de «acum-uri», această sinteză supune temporalitatea puterii prezentului, *conservării* timpului. Prezentul ca atare este violență (...) Fără această *violență transcendentală* , care deschide orizontul fenomenelor, niciun fenomen nu ar putea apărea și se ar putea conecta cu altele în coeziunea lumii" (144). Conform presupunerii lui Rogosinsky, Kant nu spune nicăieri că temporalitatea fenomenală este de fapt iluzorie sau vulgară, iar pentru Kant „această temporalitate este condiția oricărui adevăr obiectiv"; dar, în același timp, este totuși o simulare, iar adevărul pe care îl susține este introdus prin intermediul neadevărului transcendental.

Timpul fenomenelor maschează fenomenalizarea timpului, „atemporalitatea" violentă a timpului ca formă a fenomenelor. Violența prezentului este falsă în ceea ce este (și în ceea ce este prezent). Fiecare fenomen poate apărea doar prin ascunderea acestei violențe originare, prin acoperirea fracturii extatice a timpului, a rupturii temporale a imaginației. Totalitatea (universalitatea)

fenomenelor - Natura - este vălul lui Isis, a cărui țesătură este țesută din firele temporalității. Acest văl este țesut de violența imaginației, ascunsă în aparența fenomenelor, în vizibilitatea clară a lumii. Imaginația este violența vălului, ascunzându-se ipocrit sub masca transparenței iluzorii. În raport cu această frumoasă vizibilitate, sublimul ar fi un test al adevărului. Ajunsă la extrem, la punctul de ruptură, violența ascunsă a imaginației devine aproape perceptibilă - în momentul în care se destramă. Adevărul violent al lumii, ascuns în fiecare fenomen, se dezvăluie în ruptură. Sublimul dezvăluie vălul (147).

Și tocmai „opacitatea oarbă" a acestui văl trădează adevărul, manifestarea *aletheiei* [106] (147–148). De aceea, la Rogozinsky, violența ascunsă se întâlnește cu violența aparențelor: aceasta este economia [107] care „dă" lumii, întunecarea ființei în existent, agresiunea gândirii îndreptată împotriva indefinitului, războiul nesfârșit care este forța secretă a proporționalității pașnice. Împărțirea idealismului transcendental între fenomen și noumen se dovedește a nu fi altceva decât un eveniment al acestui conflict. „«Rivalitatea» furioasă dintre imaginație și rațiune nu este atunci altceva decât un joc nebunesc al imaginației cu ea însăși și cu sursa iluziei transcendentale. Nu pentru că – așa cum ne învață întreaga tradiție, de la Platon la Malebranche – imaginația este o «forță înșelătoare», un «dușman al rațiunii», ci pentru că ea însăși este rațiune pură – ca facultate a delirului. În prăbușirea sublimă a imaginației, iluzia metafizică se dezintegrează. Violența finitului își recunoaște neputința de a înțelege infinitul" (149). Totuși, sublimul face aluzie la infinit, la «infinitul total ca fenomen» al naturii, substratul suprasensibil al naturii care permite, în cadrul violenței economiei sale inimaginabile, reprezentări ale unei lumi ordonate. Forma este un «dar pur», o unificare a multiplicității realizată prin limitare, opera formelor pure ale spațiului și timpului – ceea ce Rogozinsky numește «formă infinită», puterea infinită a formei fără contururi, un fel de confuzie primordială care este posibilitatea absolută a vizibilității. „Se deschide totalității «Poate»-ului, idealul rațiunii pure, pe care metafizica idolatrică îl personifică și îl numește Dumnezeu. *Critica [facultății de judecată]* este chemată să distrugă această ipostazare pentru a descoperi, sub vălul idolatric, haosul sublim al lumii" (152). Dar, în timp ce unitatea amorfă a acestui haos provoacă violența unificatoare a imaginației, sublimul marchează acel moment de eșec în care se descoperă că adevărata putere a unității depășește și precede imaginația. „Haosul este cea mai înaltă ordine: contururile finite ale fenomenelor ascund infinitatea formelor pure și numai eliminarea radicală a contururilor lumii dezvăluie Legea lumii. *Limenul* [108] sublimului este pragul acestei tranziții" (155). Această tranziție către legea lumii care dă lumea este o tranziție către suprasensibil; și numai aici, aparent, își dobândește posibilitatea orice legalitate: libertate, etică, datorie. Dar aici se termină eseul.

Desigur, am putea pur și simplu respinge eseul lui Rogozinsky ca pe o banalitate filosofică nefericită, un exercițiu de extremism retoric sau un burlesc eisegetic [109] (sunt multe din care să alegem), dar ceea ce vorbește în favoarea sa este faptul că Darul *păcii* demonstrează superb, în limitele absurdității sale, claritatea logică a presupunerilor sale. Împovărat cu o încărcătură atât de grea de filosofie continentală post-nietzscheană și post-heideggeriană, acesta completează lecturile oarecum mai puțin obscure ale lui Lyotard despre Kant, fiind un exemplu excelent al extinderii perfect logice a premiselor lui Kant în direcția a ceea ce încercăm să definim drept convingeri postmoderne. Din nou, nu este exagerat să spunem că întreaga patologie a modernității și postmodernității poate fi diagnosticată ca o narațiune multifațetată a sublimului, în conformitate cu paradigma proiectului critic al lui Kant: ceea ce rațiunea pură extrage din experiență și își imaginează este o aparență neutră, separată printr-un abis de netrecut de tot ceea ce „are sens”; și ceea ce rațiunea vede în aparență nu poate avea, evident, un sens mai remarcabil: frumusețea nu vorbește despre bine, iar binele nu vorbește despre ființă. Întrebările despre bine, despre ființă, despre valoare, despre însăși posibilitatea vizibilului nu depășesc atât lumea, cât stau în fața ei în indecizia lor; adevărul, în ultimă instanță, nu este vizibilul, ci invizibilul care ne permite să vedem. Odată cu dezintegrarea ontologiei transcendentului și a acelei înălțimi infinite la care participă ceea ce apare, orice discurs care ar încerca să vorbească nu doar despre lucrurile lumii, ci și despre evenimentul lumii însăși ar trebui inevitabil să recurgă la misticismul sublimului și la dogmatizările sale: nu la un misticism care caută să străpungă vălul, ci la o credință mistică în realitatea vălului, la o metafizică imanentă. Iar singurul efort moral permis de o astfel de credință ia forma paradoxului și a tragediei. Indiferent cum am pune lucrurile, este clar că „postmodernismul”, în măsura în care este finalizarea deconstrucției metafizicii, depinde, de regulă, de o presupunere metafizică colosală și ireductibilă: presupunerea că inimaginabilul *este* , și mai important, că inimaginabilul (numiți-l diferență *,* haos, ființă, mutabilitate, infinit etc.) este cumva mai adevărat decât imaginabilul (care inevitabil îl ascunde), este mai original și este calitativ *diferit* : adică, diferă de imaginabil nu printr-o mai mare plenitudine și unitate a momentelor transcendentale care alcătuiesc lumea vizibilului, ci prin diferența sa absolută, indeterminarea sa dialectică sau negativă, non-lucalitatea sa. Între reprezentările gândirii și inimaginabilul „asta” al „evenimentului” există o incomensurabilitate, iar sublimul marchează o *împărtășire tragică predeterminată* [110]uniunea lor, economia sacrificială a coluziunii lor secrete - ca simbol atât al căsătoriei, cât și al divorțului dintre ei. Acesta este motivul pentru care se poate ajunge aproape de definirea „postmodernismului” clasificând multe dintre discursurile sale tipice în relația lor cu diferite perspective asupra inimaginabilului. Aș evidenția, poate arbitrar, cel puțin patru astfel de „narațiuni ale sublimului”.

129. *Sublimul diferențial* , care ar putea fi numit și sublimul exteriorului. Simplu spus, dacă metafizica este un regim al imutabilității, prezenței și interiorității, discursul despre neprezentabil „corectează” acest lucru insistând asupra „priorității” schimbării, absenței și exteriorității – pe scurt, a diferenței. Imperativul *gândirii despre diferență* este însăși inima percepției postmoderniste. În momentele sale cele mai apocaliptice și sigure pe sine (în special în versiunea sa academică americană simplificată), postmodernismul se declară negarea tuturor viciilor metafizice: ierarhia, taxonomia, întregul aparat teoretic, legea, guvernul și convenția socială – tot ceea ce servește la localizarea, limitarea și caracterizarea diferenței; idealismul, preoția, Inchiziția, umanismul și marile teorii unificatoare; colonialismul, naționalismul, tribalismul, imperiul; autoritatea, exclusivitatea, dogma, închiderea, „Adevărul”. Orice încercare de a calma fluxul heraclitean prin admiterea poziției imposibile a înțelegerii transcendentale sau a intuiției morale a naturii finitului este, prin definiție, complicitate în proiectele puterii: aceasta este violența metafizicii, fie că se dezvoltă în termeni de *eidos, ousia, parousia* [111] *, esse* , *ens* , *ego* [112] *, Geist* sau *Sein* [113] *,* fie că folosește strategii de categorizare, complicitate, reprezentare, asemănare sau analogie. Un „postmodernism sănătos” trebuie, așadar, să fie, desigur, un discurs al eliberării, o eliberare a energiei multiplului, a devenirii și a différendului *[* 114] .Și diferența trebuie să fie primul gând, care apare (deși nu este niciodată înțeles) înaintea gândului despre identitate, atacând sfidător orice formă de substanțializare sau clasificare, fiecare tactică epistemologică menită să reducă diferențul sub acoperirea protectoare a „Identicului”. Diferența trebuie gândită iar și iar, menținând-o la o distanță critică de tendința oricărui text (chiar și a unuia eliberator) de a raționaliza „conținutul” diferenței și gândită în orice mod: în raport cu ființa, istoria, cultura, știința, limbajul, etica, politica și „eul” uman; și nu numai diferența dintre ființe și ființă, sau dintre un lucru și (determinat de această diferență) altul, ci și diferența din fiecare eveniment al ființei, diferența dintre singularul ca atare și acea repetare serială a singularului care înlocuiește fiecare prezență cu propria absență, răsunând în singular și fragmentându-l. Tărâmul diferenței este sfera libertății, a întâmplării, a pericolului, a fugii, a jocului, a dorinței, a absenței și a nenumăratelor modalități de evadare; este orizontul deschis al devenirii în inocența sa, patria și exilul semnului, unde un număr infinit de semnificanți – mereu opaci unul față de celălalt – se excită reciproc și se provoacă reciproc într-o rivalitate fără sfârșit; este țara disimilarității, în sfârșit eliberată de puterea antică și exultând în sine [115] .

Deși tema diferenței este un loc comun al postmodernității, omul care a gândit-o din perspectiva exteriorului, fără a intra *imediat* și explicit într-un discurs metafizic despre „fundamentele” diferențierii, este Derrida. Este adevărat, pe măsură ce trece timpul, este din ce în ce mai dificil de imaginat că atât popularitatea lui Derrida, cât și loquacitatea sa sunt pe deplin proporționale cu contribuția sa filosofică, dar este la fel de dificil de negat grija cu care a urmărit, de-a lungul

deceniilor, transformări individuale ale intuițiilor hegeliene fără a șovăi în hotărârea sa. Fie că vorbește despre diferență, „procesul de scriere", dispersie, ștergere, absență, amprentă, *chora* [116] sau orice alt termen ar alege pentru a o explica, nu este dificil să recunoaștem în spatele acestor cuvinte mașina neobosită a logicii hegeliene: diviziune, negație, finalitate, exterioritate – deși acum nu se presupune a fi veriga de mijloc în aventura circulară a Conceptului, ci ca diferența originală și ireductibilă, non-posesiunea originală care permite gândirii să se miște și ființelor să existe fără nicio „plecare de la" sau „întoarcere la" plenitudine: exterioritatea absolută. Cea mai eficientă explorare timpurie a lui Derrida asupra acestui subiect este tratarea sa a *différance* *-*ului* procesului de scriere, diferența și întârzierea constante a prezenței care *este* procesul de scriere: adică diferența în absență care precede și perturbă întotdeauna „prezența", imediatitatea sinelui sau a celuilalt, vocea adevărată, momentul conștiinței „nediluate" sau o intuiție directă a realului, a autoritarului sau a autenticului. În descrierea lui Derrida asupra *arhi-écriturei* [117] – cu deplasări constante de sens, transferuri și amânări de-a lungul unei axe de adăugiri, dispersări și transferuri nesfârșite, fără a atinge niciodată scopul final al *referinței* produse , care precede orice sens adevărat – și în tratarea sa a „amprentei" sau „urmei", diferența depășește metafizica, indiferent în direcția în care încearcă să alerge – înapoi la început, înainte către sinteza ideală sau eschaton, în sus către o Ființă netulburată de devenire, spre interior către izvorul pur al unei *memorii spirituale* [118] *mai* primordiale decât arhiva cultural-lingvistică ce reglează și perpetuează violența totalității – întrucât „scrierea" este întotdeauna deja acolo, ca, în realitate, condiția rezolutivă în fiecare caz.

Ar fi tentant să împrumutăm aici una dintre observațiile lui Milbank. Deși acceptăm „descoperirea" lui Derrida a arhe-scrierii, care nu este o consecință sau o încălcare a imediatității originale a prezenței, și susținând condiționat discursul său despre „suplimentul originii" (amânarea transmiterii, complementaritatea infinită a sensului care „constituie" „originalul"), Milbank regretă totuși uniformitatea cu care Derrida tratează suplimentul originii sub pretextul unei diferențe în origine; de ce să nu admitem un fel de complementaritate originală care, ca în gândirea lui Gadamer, este o repetiție deschisă, infinită prin care originea există (și nu este pur și simplu amintită), ci și un supliment fidel originii care este însăși darul pur? [119] Desigur, Milbank face apel aici la o raționalitate trinitară conform căreia nu există *arhe* fără propriul său logos și nici logos fără lumina clară a „interpretării" *spirituale* nelimitate și niciun moment necesar de alienare sau negație nicăieri în toate acestea; și astfel întrebarea sa ar putea părea la început mai degrabă confesivă decât critică. Mai mult, s-ar putea argumenta că el încurcă problema luând în considerare chestiunea pur „ontică" a diferențierilor discrete ale scrisului în loc de chestiunea mai „ontologică" a lui Derrida despre diferență ca atare, condiția originală a oricărui moment de diferență (Derrida nu ar nega neapărat posibila „liniște" a

suplimentării, ci doar acordul dintre **différance** și „prezență"). Însă întrebarea este cu adevărat revelatoare: de ce, eliberându-se de misticismul unei origini fără suplimentare, Derrida nu abandonează niciodată limbajul transgresiunii? De ce mișcarea imemorială a „mâinii" care scrie, care lasă o „urmă" doar atunci când este retrasă, este atât de adesea descrisă ca un fel de trădare, violență sau alienare primordială? Evident, aceasta este parțial o „dialectică de tip soi", dar ne-am putea întreba totuși de ce Derrida pare încă atașat de efectele nostalgiei enervante pe care a abandonat-o? Dacă marea tradiție occidentală a metafizicii este o violență care neagă diferența, trebuie ca afirmarea post-metafizică a diferenței să inverseze pur și simplu ceea ce renunță? Ar trebui să ne gândim cu adevărat la diferență *ca la o diferență*din prezență în termeni de primat dialectic și nu de o misterioasă confluență de circumstanțe în cadrul generozității ființei? Derrida știe că este imposibil să eviți limbajul metaforic și nicăieri nu revendică o autoritate specială pentru metaforele pe care le folosește; dar, din nou, acestea au o anumită putere de a exclude alte forme de expresie, iar pentru Derrida scrisul (exterioritatea existenței) este totuși întotdeauna o violență prealabilă care deschide posibilitatea unei lumi tocmai prin dezintegrare. Nu ar putea Derrida să ia în considerare complementaritatea dincolo de aceste opoziții moștenite? Aceasta nu este o obiecție: s-ar putea argumenta că acestei întrebări îi lipsește ironia cu care Derrida folosește limbajul absenței, al deplasării și al ascunderii, modul în care își plasează toți termenii „sub ștergere"; dar care este, de fapt, efectul real al unei astfel de ironii: la urma urmei, ce fel de gest este să plasezi cuvintele *sous rature* [120] ? Nu este acesta un fel de ștergere care atrage în mod deliberat atenția asupra a ceea ce este șters? Poate că însuși actul de a scrie anumite cuvinte prin intermediul *unei „kreuzweise Durchstreitung"* [121] nu servește doar la indicarea în text a locurilor unde gândirea își întinde toate forțele împotriva limitelor limbajului și încearcă să gândească la margini, ironizând anumite moduri inevitabile de a vorbi, ci și la legarea fermă a acelor cuvinte de pagină. Este o practică care, de fapt, dublează și intensifică gândirea criticată, determinând în mod absolut ce limbaj trebuie folosit, chiar dacă într-un mod negativ; nimic nu întărește un concept mai mult decât Distanța „critică" față de aplicarea „literală" și neproblematică a acelui concept, întrucât este distanța prin intermediul căreia gândirea poate face o revenire eliptică la acel concept – acum demitizat și, prin urmare, în virtutea unui paradox, indestructibil. Cum poate imaginea aparentului șters *să nu* aibă caracterul de „eliminare", păstrând în același timp ceea ce neagă, abstractizând limbajul său într-o eternitate din ce în ce mai inaccesibilă, fiind din ce în ce mai lipsită de conținut inteligibil și din ce în ce mai imperativă?

Când, de exemplu, în cursul lecturii sale critice a lui Lévi-Strauss, Derrida găsește *arhe* -scrierea deja înscrisă în codurile sociale ale nambiquarei [122] , tocmai acolo unde antropologul structuralist discerne ecouri ale unei inocențe care exista înainte de inscripție, el (Derrida) descoperă *violența* [123] . Din punct

de vedere teologic, acest lucru este, desigur, destul de ușor de înțeles: gândirea creștină se așteaptă să găsească violență fundamentală în orice codificare culturală; nicio inocență primordială nu este condamnată arhivelor; ci tratează, poate fantastic, această violență omniprezentă, înscrisă în țesătura ființei, ca un palimpsest care ascunde sub text un alt text, care, deși scris (orice ființă creată este „scrisă"), are forma unei scrisori care proclamă iubirea. Și deși teologia se așteaptă să găsească păcatul originar în fiecare societate și în fiecare voință, ea nu localizează acest păcat în scris ca atare, ci într-un anumit stil de scriere încrezător, convingător; Dar chiar și în cadrul acestei istorii a înscrierii violente și a ștergerilor violente, alte stiluri (oricât de superficiale ar părea acestea) se pot reînnoi dintr-un text mai original, ale cărui amânări nesfârșite nu sunt încălcări. Din punct de vedere teologic, violența și minciunile trebuie considerate ca ceva secundar: nu prin urmărirea lor către o origine mitică, inexplicabilă, către o ființă simplă dată ca *o prezență imediată* mediată de alienarea de sine însăși, ci către o ființă care este ea însăși mediere, un fel de mijloc primordial care precede fiecare reducere (s-ar putea adăuga, revelată atât în imediatitatea sa, cât și în transcendența sa, în acel acord vesel dintre fenomen și eveniment care este frumosul). Dar teologia se mișcă conform propriei raționalități; pentru Derrida, a vorbi în astfel de termeni ar însemna încălcarea limitelor ființei în sine.

Discordia, *diferența* dintre Dionysos și Apollo, dintre impuls și structură, nu este ștearsă în istorie, pentru că nu există. Într-un sens ciudat al cuvântului, este și structura originală: deschiderea istoriei, istoricitatea însăși. *Distincția* pur și simplu nu aparține nici istoriei, nici structurii. Dacă trebuie să spunem împreună cu Schelling că „totul nu este altceva decât Dionysos", trebuie să știm – și asta înseamnă a scrie – că Dionysos, ca forță pură, este chinuit de diferență. El vede și este văzut. Și își scoate ochii. Din timpuri imemoriale, el se raportează la ceea ce este în afara lui, la forma vizibilă, la structură, ca la moarte. Așa apare el [124] [125] .

Și această diviziune nu poate fi reconciliată în odihna eternă a spiritului sau în pacea escatonului. Între forță și structură (diacronie și sincronie, istorie și sens, devenire și ființă, temporalizare și prezență), gândirea a întrezărit, dar clar, acel moment sublim care a trezit-o la dispensație: inevitabila incomensurabilitate și luptă dintre puterea lumii este și însăși aparența lumii, dintre victima invizibilă și spectacolul duplicitar. (Dar este posibil *să vedem* asta ?)

130. *Sublimul cosmologic* , adică forma pe care o poate lua discursul despre inimaginabil atunci când predomină impulsul nietzschean. Aici nu putem să nu ne gândim la figura lui Gilles Deleuze: un filosof extraordinar de inventiv, de o asemenea energie și originalitate încât Foucault a declarat odată categoric: „poate că într-o zi secolul actual va fi cunoscut drept secolul lui Deleuze" [126] . Proiectul său filosofic rezistă unui rezumat ușor, iar neologismele care umplu

paginile textelor sale și pe cele scrise în colaborare cu Félix Guattari sunt tensionate și confuze în varietatea lor; dar se pot face câteva observații generale despre traiectoria gândirii sale. Mai presus de toate, cu Deleuze, gândirea despre diferență capătă o dimensiune conștient metafizică – în sensul limitat de a fundamenta fizicul pe propriile sale principii; gândirea lui Deleuze este o speculație imanentistă atentă asupra fecundității originale a Haosului. Într-adevăr, aproape că s-ar putea descrie gândirea sa filosofică drept un fel de monism aristotelic corcitură sau (mai bine) drept un straniu neoplatonism materialist. Haosul ia locul Unului; este „simplul" absolut în care toate forțele sunt adunate în virtualitatea lor, substanța unică (spinozană) care se ramifică infinit într-o varietate infinită de modalități; iar acest Haos se „exprimă" sau se „explică" prin „idei" – Deleuze le numește și el „probleme" – care generalizează diversele elemente diferențiale virtuale și diversele „puncte singulare" de coincidență ale acestor diferențe originale: puncte care se actualizează în evenimentul singularizator al „energiilor" individuale de realizare. Mai simplu spus, „sub" extensia schematizantă a spațiului reprezentabil se află indiferența absolută *a spatiumului* [127] ; Sub prezentul extins al timpului reprezentabil (*chronos*) se află liniaritatea infinită a timpului fără măsură (*aion* [128]), divergența neîncetată dintre trecut și viitor, fără prezent (aici Deleuze îi jefuiește pe stoici). Și deși ideile-probleme și energiile-intensități sunt „încurcate" în Haos, și Haosul trebuie să se exprime, întrucât însăși unitatea sa este o discrepanță distructivă, un chin primordial al său, care trebuie să se supună imperativului propriei sale enigme tulburătoare. *Spațiul* și *agona* se dezvoltă în spațiul și timpul reprezentării, deoarece fundamentul neexprimat este întotdeauna subordonat Întrebării originale (mai degrabă decât „adevărului" original), „punctului întâmplător" care intersectează întregul corp al lumii, dând naștere unui număr infinit de convergențe întâmplătoare ale unor serii de expresie altfel fără legătură (să zicem, ale corpului și frazei, ale gândului și locului, ale gustului unui biscuit înmuiat în ceai și amintirii din Combray [129]). etc.); adică Întrebarea evocă o varietate infinită de „răspunsuri" sau sinteze contingente. Putem surprinde aceste convergențe și divergențe sub pretextul „semnelor" (impresii pur neutre care scapă conștientizării reflexive), dar nu și atunci când ne retragem în imobilitatea ordonată a reprezentărilor. Într-adevăr, împingând grandioasa sa inversiune a idealismului până la limitele durabilității, Deleuze face din unitatea acestei totalități expresive nu un fel de analogie, ci pur și simplu activitatea unui punct contingent care, în însăși lipsa sa de scop, realizează trei sinteze: conectivă (în cadrul unei serii date), conjunctivă (între două serii) și disjunctivă (între o serie și o serie); astfel, ordinea lumii este o contingență originară, iar rațională sa este o dezordine creativă originară [130] .

O altă descriere, mai succintă, a proiectului său este „salvarea simulacrelor (simulacra [131])." *Simulacrul este fantasma* platonică (φάνταѕμα), care – spre deosebire de *icoană* , sau *eikon* (είκών) – este un simulacru sărac sau doar

superficial al idealului [132] ; un moment încăpățânat și amorf de diferență care uneori scapă constrângerilor asemănării, analogiei și ierarhiei, fiind reflectarea lipsei de sens în structura stabilă a sensului, convulsiile libere ale sentimentului care se izbesc de seninătatea reprezentării și atacul devenirii asupra contururilor solide ale ființei; dar este și șocul de lustruire al contradicției, care, potrivit lui Socrate în *Republica* (7.524d) [133], este mai presus de toate chiar stimulentul pentru reflecție [134] . Acest moment platonic marginal, această concepție a unei forțe de degradare în materie și timp care acționează ca o exterioritate negată a asemănării și care impulsionează gândirea să distingă aparentul de real, devine pentru Deleuze un principiu care inversează nu doar idealismul speculativ platonician, ci și idealismul transcendental al lui Kant și al descendenților săi: întrucât simulacrul rezistă asemănării, analogiei sau chiar oricărei forme de structuralism, este *în* cele din urmă ireprezentabil. În timp ce „consimțământul facultăților" percepției și gândirii al lui Kant trasează o linie de la facultatea pasivă a intuiției sau sensibilității la reprezentare, realizată prin imaginație și înțelegere prealabilă, simulacrul oferă o experiență-înainte-reprezentării, *un sentiendum* [135] , care este totuși o experiență reală ce fundamentează reprezentarea și, în același timp, i se opune [136] și pe care reprezentarea o filtrează și o slăbește. Deleuze consideră că forța critică a transcendentalismului kantian este împiedicată de „reprezentaționalismul idealist" [137] , chiar dacă este reorientată conform bunului simț *(sensus communis).*), preferând-o pe aceasta din urmă metafizicii ideii și că proiectul kantian nu poate fi finalizat decât prin distrugerea acestei urme lente de gândire esențialistă; în acest scop, Deleuze cere o gândire reală despre diferență prin dezordinea facultăților de cunoaștere și o atenție absolută la experiența nearmonizată a fiecăreia dintre ele; acestea, la rândul lor, indică elementele „moleculare" ale senzației care (înainte de reprezentare) ies dintr-un spațiu fără temei sau haos de energii inexplicabile ale devenirii, doar pentru a fi asamblate ulterior în construcții „molare" care pot fi înțelese conștient. Mai mult, în opoziție cu opoziția platonică dintre idee și similitudine (precum și cu distincția aristotelică dintre esență și întâmplare), pe de o parte, și cu subordonarea kantiană a intuiției față de reprezentare, pe de altă parte, Deleuze propune un model neostoic al ideilor ca imaterialități sau *lekta* [138] care se află la suprafața realului, ca rezoluții virtuale care se extind, ca niște scoici, peste punctele singulare și divergente ale problemelor originale; iar aceste idei superficiale, „insistând" pe suprafața trecutului pur bergsonian – cortina „memorabilului" – sunt deja fantome, amintiri, imagini complet moarte și care nu au fost niciodată vii. Actualitatea, în virtualitatea profunzimilor sale, este fără formă, violentă, dezunică, nesintetizabilă și incapabilă de analogie. Atunci gândirea, ca reprezentare sau analogie, întâlnește diferența nu ca un dar pașnic sacrificat transpunerii, ci ca o provocare violentă la care răspunde ascunzând reprezentarea (punând astfel în mișcare o violență opusă); chiar și sensul este un efect secundar care se joacă pe suprafața unor energii întrupate precum cuvintele; simțul este dezcorporatul, care

apare ca un efect al lipsei de sens, al convergenței contingente a diferitelor serii ale corpului-încorporat în jurul unui punct contingent, întrucât produce această distribuție nomadă a singularităților pe suprafața virtuală a plenitudinii-înainte-reprezentării (lipsită de trăsăturile unui „corp fără organe", care este perceput ca atare doar ocazional, în stările schizofrenice de catatonie). Analogia, ca o înșelăciune totalizantă (menită să transforme diferența într-o ierarhie pașnică a substanțelor sub egida imperială a ideii), dă peste creativitatea dionisiacă a simulacrelor, a căror violență nu poate fi înăbușită, ci doar ascunsă - sub masca virtualităților care planează deasupra fluxului gol al timpului eonic (al cărui alt nume este timpul lui Thanatos [139]) [140] .

Desigur, dacă ontologia lui Deleuze ar fi pur și simplu o ontologie a diferenței, înțeleasă astfel, ar fi o ontologie a unei ilogicități complete; negând mijloacele explicative impresionante ale substanței și analogiei, el ar trebui să ofere o altă explicație a totalității efectelor Haosului, a compoziției ontice a ordinii care este, fără îndoială, generată de Haos, și în acest scop folosește o nouă categorie. El alege termenul „repetiție", preluat din satira filosofică a lui Kierkegaard cu același titlu, care distinge între „repetiție" și „aducere aminte": acest ultim termen în acest text desemnează însăși logica filosofiei, *anamneza platonică* [141] care se întoarce în trecut, deplasându-se într-o direcție opusă timpului și schimbării, spre o eternitate imaginară mai reală decât toată trecătoarea întunecată a lumii, spre un tărâm spiritual protejat de atacurile furioase ale mutabilității; întrucât primul termen descrie conceptul specific creștin al unei eternități care se află înainte, o eternitate care se atinge prin timp și prin persistența în toate schimbările (repetiție fără diferență, identificată ca rezultat) [142] . Este adevărat că interpretarea lui Deleuze a „repetiției" a fost adaptată de acesta la interpretarea sa a doctrinei lui Nietzsche despre eterna întoarcere, al cărei sens, potrivit lui Deleuze, este departe de repetiția circulară a tuturor evenimentelor anterioare și care nu semnifică nimic altceva decât aruncarea constantă a zarurilor de către destin, evenimentul care se repetă la nesfârșit al timpului însuși, apariția diferenței în sine ca dispersie și schimbare, izolată într-o circularitate inevitabilă. Pentru Kierkegaard, repetiția erupe din trecut, nu conservând, ci repetând din nou, mereu diferit; dar repetiția privește și identitatea, fondarea *sinelui* în turbulența schimbării. Pentru Deleuze, această „identitate" este pur și simplu un reziduu metafizic, o altă modalitate de a împinge înainte ficțiunea unei subiectivități stabile a sufletului; identitatea nu apare din repetiție, decât ca un fel de reducere fenomenală rafinată; Prin urmare, întoarcerea este în fiecare moment un eveniment al diferenței. Dar, întrucât este o repetiție, repetă rezultatele energiilor atâta timp cât este posibil să le repetăm. Eternitatea viitoare a lui Kierkegaard, însă, este sfâșiată în două: este împărțită într-un viitor virtual, care este una dintre cele două extensii ale infinității sterile *a eonului* , formând între ele o fisură în prezent, un *cronos infinit fragmentat, dar fără îndoială persistent*....și despre eternitatea voinței, sau poate despre eternitatea dorită prin

afirmație: afirmația nietzscheană, în punctul disperării, a oricărei ființe pentru momentul prezent și pentru toată eternitatea. Prin urmare, puterea de a deveni, de a repeta, este numită în mod propriu voință de putere. Iar identitatea se transformă întotdeauna în serie conform diverselor secvențe ale devenirii, convergând și divergând simultan și fragmentată veșnic într-o multiplicitate de dorințe (diversele funcții proprii mașinilor doritoare care constituie „individul") [143] . Repetiția pentru Deleuze nu este, în realitate, nici măcar o mișcare înainte, ci pur și simplu o mișcare de la o irupție identică a diferenței la alta; repetiția comunică repetabilul sub forma unei pierderi, într-o mișcare care fragmentează și apoi revine doar ca o fragmentare suplimentară. Ea distruge memoria (în sensul încercării de a repeta din nou, de a se întemeia pe sine, rațiunea sau ideea într-un mediu original și atemporal) și nu lasă loc pentru identitate substanțială, prezență sau analogie. De aceea este numită, pe bună dreptate, „întoarcere eternă": nu este constanța unei identități discrete, ci întregul eveniment (joc) al lumii în puterea și totalitatea sa, care se întoarce etern ca un singur eveniment, puterea creatoare a întâmplării.

Acest eveniment de întoarcere, conform lui Deleuze, poate fi numit și „uninocia ființei". Deși cunoaște și citează cu aprobare doctrina uninociei ontologice (= singularității) [144] atribuită de obicei (destul de inexact) lui Duns Scotus, cea mai directă influență asupra utilizării termenului de către el este Spinoza: pentru Deleuze, ca și pentru Spinoza, afirmația că ființa este exprimată pentru lucruri în același mod („cu aceeași voce") este un aspect necesar al imanentismului radical și al „expresionismului". Deși versiunea scotistă a uninociei avea scopul de a face inteligibilă rațional atribuirea analogică a unor calități similare lui Dumnezeu și creaturilor [145] , susține Deleuze, versiunea lui Spinoza, înțeleasă corect, face imposibilă orice analogie. Deleuze preferă adesea termenul mai precis „singularitatea ființei", deoarece doctrina sa își propune să excludă orice transcendență din discursul filosofic. Oricum ar fi exprimată, rezultatul rămâne diferența; Doar doctrina „monadologică" a unicității, insistă Deleuze, doar doctrina ființei ca singularitate necesar expresivă [146] poate păstra puritatea diferenței: ca conjuncție și disjuncție contingente. Însă pentru unicitate, tendința de a analogiza, de a esențializa, de a plasa „esențele" într-o schemă de elevare și transcendență ar însemna libertatea de a dezvolta strategii metafizice pentru cucerirea energiilor haosului în cadrul totalității paralizante. Desigur, Deleuze nu are nevoie să-l păstreze pe „Dumnezeul" lui Spinoza (un cuvânt care în *Etică* fusese deja coordonat cu un fel de versiune naturalizată a Cabalismului Academiei Florentine). Expresionismul lui Deleuze este în mod natural diferențial; el înțelege necesitatea ca o contingență inevitabilă, „necesitatea" aruncării zarurilor și rezultatul incontrolabil al acestei aruncări; Prin urmare, în loc de *Deus sive natura* [147] al lui Spison, care complică și explică , Deleuze preamărește Haosul, al cărui preot se dovedește a fi Anticristul sau Baphomet: „«prințul tuturor modificărilor» și însăși modificarea tuturor modificărilor" [148] .

Analogia este exclusă nu numai din distribuția nomadă a seriilor divergente în cadrul ființei; doctrina unanimității ontologice este în același timp doctrina unei voci absolut egale ontice. „Unanimitatea înseamnă că ființa însăși este unanimă, în timp ce ceea ce este expresia este cu voce egală: exact opusul analogiei (...) Descoperirea este trăsătura esențială a unanimității. Distribuțiile nomade ale anarhiilor încoronate în unanimitate se opun distribuțiilor fixe ale analogiei. Numai acolo răsună puternic strigătul: «Totul este egal» și, prin urmare, «Totul se întoarce!»" [149] Din punct de vedere teologic, desigur, înțelegerea analogiei de către Deleuze este dureros de naivă; el evident nu înțelege, de exemplu, problema distorsionată*analogia entis* [150] (care, dacă este înțeleasă corect, nu poate funcționa ca parte a vreunei scheme simple de asemănare, deoarece supune orice identitate diferenței ireductibile a infinității divine); iar caracterizarea sa a analogiei - vocea egală a ființei, unanimitatea atributelor - denaturează complet tradiția conform căreia nici ființa, nici atributele nu sunt exprimate egal *și nici* unanime: ele sunt *analogice* . Dar în ceea ce privește simpla proporție binară a atribuirii, care pentru el epuizează materia analogiei, logica sa este impecabilă: dacă analogicul este pur și simplu un discurs al asemănării atributive, atunci lasă în urmă o rezervă de divinitate, o transcendență neexprimată, iar fiecare analogie reală identifică pur și simplu proprietăți abstracte care pot fi atribuite atât lui Dumnezeu, cât și creaturilor; dar pentru Spinoza (și pentru el însuși) atributele nu sunt pur și simplu proprietăți, ci expresii reale ale ființei, depline și sincere, și numai luând în considerare atributele ființei în mod egal se poate afirma că toate sunt moduri de exprimare depline, directe, egale [151] .

Pentru Deleuze, aceasta este lumea în trecerea ei constantă și contingența eternă: voința de putere este forța devenirii ontice, în timp ce eterna întoarcere descrie singura ontologie posibilă. Dacă, însă, acesta este jocul lumii, iar gândirea trebuie acum să locuiască în această imanență nesfârșită a Haosului, pecetluită în cursul inevitabil al evenimentelor, atunci ea (gândirea) ar putea foarte bine să cadă victimă deznădejdii și să se retragă pur și simplu în ea însăși, neajutorată și abandonată; în fața unei puteri atât de terifiante și inevitabile de devenire și distrugere, doar cea mai înaltă voință de putere poate rămâne intactă: afirmația. Și de acum înainte, crede Deleuze, aceasta trebuie să fie cel mai înalt etos filosofic. Așa cum Zarathustra, confruntat cu gândul terifiant al eternei întoarceri și cu abisul lipsei de sens pe care aceasta amenință să-l dezvăluie („O, omul nu se va mai întoarce niciodată! Omulețul nu se va mai întoarce niciodată!" [152]), a alungat disperarea pentru a proclama de pe vârfurile munților înțelepciunea sa extatică („... denn ich liebe dich, o Ewigkeit! *Denn ich liebe dich* , *o Ewigkeitr* [153] *)* [154] *,* tot așa și filosofia trebuie să devină acum *o știință veselă (fröhliche Wissenschaft*), o acceptare bucuroasă și plăcută a întregii ființe, inclusiv a tot ceea ce este ambiguu-indefinit, fără scop, ireconciliabil și accidental; tot ceea ce este inocență, joc și spontaneitate copilărească. Aceasta este, în primul rând, expulzarea tristeții și a deznădejdii, a

vinovăției, a nostalgiei, a nesiguranței, a negativității și a fricii, care inhibă și diminuează voința de putere (sau forța, sau dorința, sau cum ar fi numit dinamismul care conduce viața la plenitudinea ei); atunci când gândirea se eliberează de toate fixările și sterilitatea. distincții, se duce dincolo de bine și rău, realizează încetarea tuturor impulsurilor reactive și resentimentare și se eliberează de dorința sa pentru o inocență sau puritate pierdută sau pentru o prezență care nu a existat niciodată și, prin urmare, de distanța sa pasiv-neurastenică față de lume, este în sfârșit capabilă să afirme ființa fără teama de violare, fără să-și amintească de propriul colaps și fără să spere la transcendent; dobândește o înțelepciune tragică care, din moment ce nu mai presupune sau dorește posibilitatea evadării, poate îndura totul cu bucurie: eterna întoarcere a aceluiași, confuzia diferenței, jocul absenței și prezenței, sensului și lipsei de sens, raționalității și nebuniei, creației și distrugerii, nașterii și morții. Mai mult, ea poate acum să înceapă *să aprecieze*, să aleagă, să facă distincții estetice neîmpovărate de un trecut mitic sau de aspirații escatologice; poate fi creativă – în special în ceea ce privește valorile – și poate îmbunătăți și elibera viața. Și ceea ce este și mai impresionant este că oroarea lui Zarathustra la gândul întoarcerii „omuleților" se dovedește a fi superfluă; voința, înclinată spre afirmarea pură, constată că cei slabi și cei ofensați sunt tocmai cei care nu se întorc, întrucât aceasta este reactivitatea supremă, fără nicio energie. Ajungând la acest adevăr încântător, gândirea ajunge și la cea mai înaltă certitudine și la cea mai pură pasiune a sa. Ca să-l citez pe Deleuze însuși.

Există, desigur, multe pericole în invocarea diferențelor pure, independente de negativ și libere de identic. Cel mai mare pericol este căderea în noțiunile sufletului frumos: există doar diferențe care sunt reconciliabile și capabile de unire, departe de o luptă sângeroasă. Sufletul frumos spune: suntem diferiți, dar nu opuși (…) *Noțiunea de problemă* , pe care o vedem legată de noțiunea de diferență, pare să hrănească și sentimentele sufletului frumos: doar problemele și întrebările sunt importante (…) Cu toate acestea, credem că atunci când aceste probleme ating gradul lor adecvat de *pozitivitate* și când diferența devine obiectul unei *afirmări* corespunzătoare , ele eliberează o forță de agresivitate și selecție anterior ascunsă, care distruge sufletul frumos, lipsindu-l de însăși identitatea sa și rupându-i bunăvoința. Problematica și diferențialul definesc lupta și distrugerea, în raport cu care lupta și distrugerea negativului sunt doar aparențe, iar dorințele sufletului frumos sunt mistificări care cad în capcana aparențelor. Simulacrul nu este doar o copie, ci ceva care răstoarnă toate copiile, răsturnând *și* modelele: fiecare gând devine agresiune [155] .

Deleuze se confruntă astfel cu o alegere: violența consensului gol sau violența discordiei diferențiale, închisoarea dialectică a devenirii în mitul negației sau eliberarea devenirii în mitul afirmării, a cărei unică expresie practică este războiul împotriva reprezentării. Aceasta înseamnă, desigur, că alegerea înțeleaptă

îmbrățișează toate libertățile, cu excepția uneia. Orice gând este permis, cu excepția gândului că gândirea poate fi pașnică și că numai în această condiție va gândi cu adevărat ființa; orice retorică este liberă să se desfășoare, dar trebuie, de asemenea, într-un fel sau altul, să recunoască faptul că este inevitabil violentă prin însăși retorica sa; și dacă este o retorică a păcii, este de două ori violentă, deoarece își deghizează intențiile războinice.

De asemenea, trebuie menționat că imaginea „sufletului frumos" amintește poate în mod special de anumite motive recurente în cultura romantică germană: apare la Jacobi și (implicit) la Goethe, dar cea mai memorabilă prezență a sa este în *Fenomenologia spiritului* de Hegel (§632-671), unde este prezentată ca un tip de resemnare conștientă; după ce și-a dat seama de ireconciliabilitatea datoriei absolute și a condițiilor materiale, dispare în propria puritate a sentimentului moral și a conștiinței; își simte comunitatea imediată cu ceilalți și că toate rănile pot fi vindecate, iar moralitatea sa este lipsită de echilibrul legii, fiind un etos admirabil de toleranță și disponibilitate infinită de a ierta; prin urmare, el este și o imagine sterilă, care nu acceptă limitele *Sittlichkeit* [156] și care tolerează nedreptatea față de sine și față de ceilalți fără rezistență, întrucât moralitatea sa – ca moralitate a inimii – nu poate fi exprimată decât ca o pasivitate, transcendentală oricărei responsabilități în cadrul comunității; în universalitatea pe care o simte în sine, cunoaște doar unitatea frumuseții și bunătății, interioritatea divină pură, liberă de determinare; Se abține de la judecata morală și evaluarea constructivă, nu acționează și dispare în neant în izbucnirea iubirii sale. Este o fantomă, „un gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst" [157] (§ 658). Și el este, de asemenea (acest lucru poate fi demonstrat) Hristosul lui Hegel [158] : nu este numit explicit în *Fenomenologie* , dar este recognoscibil din eseul teologic timpuriu al lui Hegel despre spiritul și destinul creștinismului, unde un portret similar al sufletului frumos este schițat în aceiași termeni, dar ca o imagine a lui Isus [159] . Merită menționat, cel puțin în treacăt, că Deleuze atinge această imagine aici, deoarece este și singurul Hristos despre care vorbește vreodată Deleuze: Hristosul fragil, inert, bolnav, Hristosul senin, bun, lent, precaut, care se retrage din tulburarea ființei, tânjește după eternitate, după Dumnezeu și după sine însuși și nu poate suporta contradicția și lupta devenirii, ci trebuie să le privească prin vălul curcubeu al unei reconcilieri infinite. Și dacă sufletul frumos din pasajul de mai sus este, cel puțin într-un sens îndepărtat, Hristosul lui Deleuze, atunci prezența Sa atât în Hegel, cât și în Deleuze este probabil un simbol ironic al acordului profund și esențial dintre cei doi - Hristos, la urma urmei, îi împacă pe Pilat și Irod - întrucât este posibil ca aceasta să fie singura modalitate de a-l înțelege pe Isus în termenii totalității-universalității ai cărei poli sunt ocupați de Hegel și Deleuze; acesta este, întâmplător, și Hristosul lui Nietzsche *(vezi infra).*Faptul că Hegel (poate cel mai linironic apărător al totalității metafizice), Nietzsche (cavalerul relei-credințe al lui Deleuze, supraomul-arbitru al antidialecticului) și Deleuze însuși descriu viziunea lor

asupra aceleiași figuri [Hristos] în aceiași termeni și că toți Îl resping și Îl ridiculizează din cauza blândeții Sale slabe, flască și naive în fața contradicțiilor ireconciliabile ale ființei, este cel puțin instructiv: în toate aceste narațiuni, Hristos apare sub forma unei posibilități imposibile (dacă este așa), o contingență care se dizolvă în istorie, deoarece este imposibil să înțelegi în alt mod fiasco-ul estetic pe care El îl reprezintă în totalitatea sublimă. Refuzul puterii nu poate fi putere, decât dacă – așa cum crede Nietzsche – este o putere prefăcută; dar chiar și Nietzsche consideră că este imposibil să-l interpreteze pe Hristos în acest fel: Hristosul său este și el un suflet frumos, iar Nietzsche, în acord cu Hegel și Deleuze, neagă pur și simplu că o astfel de figură poate avea o putere reală în istorie. După cum scrie Deleuze, „Hristos nu se va mai întoarce în cercul lui Dionysos; ordinea Anticristului alungă o altă ordine” [160] . Forma de iubire pe care pare să o reprezinte Isus, frumusețea imaginii sale în narațiunea creștină, nu ar putea niciodată rodi în cadrul ființei cuprinse de această totalitate și, prin urmare, trebuie văzută ca o formă de resemnare, de negație, a ceea ce nu se întoarce și nu poate fi repetat.

Trebuie să ne dăm seama cât de adânc a pătruns această prejudecată în discursul postmodern pentru a înțelege cât de puțin se îndepărtează acest „radicalism” de metafizica pe care o acuză; iar Deleuze, vorbind în vocea lui Nietzsche, oferă cea mai evidentă mărturie a acestui adevăr. În cursul dezvoltării sale filosofice, Deleuze nu scapă niciodată de dualismul activului și reactivului, al afirmativului și negativului, al creativului și al resentimentului; astfel, în gândirea sa, nu există loc pentru o energie care nu este nici unul, nici altul dintre aceste opusuri, o energie care este în același timp responsabilă și liberă, primitoare și creativă, analogică și expresivă. Afirmația deleuziană este întotdeauna o afirmare a întregului ca forță și niciodată ca dar sau milă: nu numai pentru că darul presupune un dătător, ci și pentru că ființa este *în esență* o violență, intervalele în care nu sunt locuri unde mila ar putea opera efectiv, ci pur și simplu rupturi periodice între diferențe. „Dacă este adevărat că toate lucrurile reflectă o stare de forțe, atunci puterea determină un element, sau mai degrabă o relație diferențială, de forțe opuse unele altora” [161] ; Natura este o diversitate interconectată de forțe, fie dominante, fie înrobite [162] . „Etica bucuriei” estetică nietzscheană, care, bucurându-se de diversitate, creează fără răspuns și afirmă viața fără a fi nevoie să o justifice sau să o răscumpere [163] , trebuie să urmeze întotdeauna distrugerii; violența critică a stăpânului trebuie să atingă limitele extreme ale nihilismului distructiv înainte de a ajunge la momentul inversării și de a deveni capabilă de afirmare absolută; trebuie să îndure gândul întoarcerii eterne înainte ca negativul, interiorul și subiectivul să fie răsturnate, alungând pentru totdeauna etosul resentimentar al sclavului [164] . Perspectivismul pe care Deleuze îl laudă la Nietzsche se situează întotdeauna în acest punct în care nu mai poate exista o perspectivă transcendentă, ci doar o putere penetrantă de a legitima noi valori în funcție de interese; și, din moment ce nu există o poziție

superioară de la care să se evalueze, de dragul universalității legilor asemănării, evaluarea trebuie să considere întotdeauna distanța ca o distanță neutră, ca un teritoriu guvernabil; distanța devine sursa valorilor, iar evaluarea — ca o creativitate eliberată de iluzii — trebuie să fie activă și niciodată reactivă, trebuie să fie un atac, o agresiune naturală, o depravare divină; interpretarea trebuie să fie dominație [165]Iată inima filosofiei lui Deleuze. Adevărata distanță a ființei este redescoperită între sublim și frumos ca o opoziție; această gândire a suprafețelor trăiește printr-o estetică a abisului, a energiei, a forței nelimitate, a instabilităților vagi care, prin violența divergențelor și convergențelor lor neîncetate în adâncul incomensurabil al indistinguibilului, produc pâlpâirea trecătoare a evenimentelor și formelor; frumosul, înțeles ca estetică echilibrată a formei, limitei, graniței, ierarhiei, armoniei și acordului, devine pur și simplu o altă manifestare a discursului esențializant al imaginii și asemănării și consolarea metafizicii, în timp ce sublimul, înțeles ca imensitatea cețoasă a ireprezentabilului, excesul haotic de incertitudine, luptă, diferențe incompatibile și energii incipiente, este chemat să se afirme ca jocul divin al întâmplării și destinului, un joc al cărui singur rol este necesitatea aruncării zarurilor (iar miza este întotdeauna întregul). Din această sublimitate, frumusețea poate fi extrasă, indirect, doar ca o limitare și o ascundere. Metafizica, în goana sa spre totalitate, reprezintă în mod clasic infinitul ca haos sau negație (sau, în cel mai bun caz, ca o sinteză „totală") și, desigur, nu poate reprezenta infinitul, oferit pașnic – fără alienare, negație sau înșelăciune – ca o formă. Dacă, în cadrul acestui cerc închis, forma în care pacea și infinitul sunt prezentate ca fiind coincidente trebuie să se arate și să se dezvăluie doar prin apel la această armonie, atunci ea nu poate apărea decât ca o contradicție sau o iluzie și trebuie disprețuită ca fiind cea mai goală dintre toate aparențele: nu este forma frumoasă a unui posibil mod de a fi, ci doar un „suflet frumos".

Această linie nietzscheană a postmodernității duce cel mai evident de la Deleuze la Foucault: nu doar în măsura în care proiectul filosofic al lui Foucault, acolo unde este cel mai rodnic, imită *Genealogia moralei a* lui Nietzsche și caută să o depășească, ci și în măsura în care Foucault dezvoltă, cu o originalitate istorică atât de remarcabilă și stabilă, una dintre principalele accente ale studiului lui Deleuze asupra lui Nietzsche: că interpretarea sau evaluarea este un act de putere, că voința de cunoaștere exprimă voința de putere și că limbajul și Discursul, mai presus de toate, sunt forme de putere [166] . În gândirea lui Foucault, voința de putere ocupă poziția unei autorități transcendentale, pre-fenomenale, pre-personale și pre-istorice; este energia creatoare a ființei însăși, tendința inerentă vieții însăși de a se repeta cu o complexitate și o forță din ce în ce mai mari, fără a fi nevoie de stimul și fără limitarea negativului. Puterea este *raportul* [167] lumii și numai o sensibilitate reactivă și mulțumită de sine reduce jocul liber al energiilor sale la claritatea unei ordini inteligibile. Chiar și istoria umană nu este altceva, scrie Foucault în *Nietzsche, decât o genealogie,*

istoria ca „secvență de înrobiri”: „Punând nevoile prezente la început, metafizicianul ne-ar convinge de scopul întunecat pe care îl urmărește realizarea lor în momentul în care apare. Dar genealogia urmărește să restabilească diferitele sisteme de înrobire: nu puterea anticipativă a sensului, ci jocul periculos al dominărilor” [168] . Această voință nici măcar nu este inițial îndreptată spre binele voinței, cu atât mai puțin spre binele ca atare, ci doar spre unul mai voit, spre o forță mai mare, spre extazul nemărginit al puterii. Există o violență care precede orice întâmplare, formele istoriei ies din lupta forțelor, iar cursul istoriei este pur și simplu un lanț de dominări în care umanitatea își introduce violențele [169] . Și prin „putere” Foucault înțelege energia omniprezentă, multiformă, schimbătoare și ineradicabilă a cuceririi (*libido dominandi* universal și prepersonal [170] *),* care se ramifică la nesfârșit, crescând din violențe externe și „vizibile” în nenumărate procese separate de control și mecanisme subtile de subordonare a corpurilor și comportamentelor [171] ; o rețea de violențe care se consolidează reciproc în care totul este implicat, violențe suferite de toți oamenii [172] ; o logică a forței înscrisă în mișcarea istoriei și care se exprimă printr-un număr nenumărat de mijloace, diferit, dar concertat [173] . Astfel, spune Foucault, „adevărul” oricărei culturi sau discipline este, mai presus de toate, un stil de coerciție, un „regim” [174].; cunoașterea culturală nu este pur și simplu sursa puterii, ci efectul acesteia, care aparține întotdeauna interesului. În realitate, relațiile de putere și dominație nu sunt inventate de regimuri precum capitalismul, ci sunt - întotdeauna deja prezente - pur și simplu colonizate de sisteme care le utilizează și le exprimă în moduri diferite [175] .

Un teolog ar putea fi tentat să-l interpreteze pe Foucault ca pe un fenomenolog inconștient al păcatului originar. La urma urmei, el (Foucault) pare adesea să nu spună mai mult decât ceea ce teologia presupune deja: că lumea este în slujba tronurilor, domniilor, principatelor, puterilor și forțelor (θρόνοι, κυριότητες, άρχαι, έξουσίαι, δυνάμεις); deși la această observație tradiția creștină adaugă că aceste puteri apar ca originale sau ca finale doar în cadrul ordinii pe care o reprezintă, o protejează și o guvernează – și care a fost depășită de Hristos (Romani 8:38; Efeseni 1:21, 3:10, 6:12; Coloseni 1:16, 2:15). Și când Foucault preia modelul panopticonului al lui Jeremy Bentham ca o concretizare tipică a mișcării puterii de la mecanismele mai exterioare la cele mai interne ale coerciției sociale (prin care devine progresiv mai atotcuprinzătoare și irezistibilă – ca o autoritate care se răspândește printre și locuiește în subiectivitățile pe care le modelează și le controlează), sau când își exprimă uimirea față de complexitatea și ingeniozitatea puterii, în ciuda absenței oricărui centru unificator de design sau voință [176] , el se apropie periculos de mult de descrierea păcatului în termeni teologici. Foucault, însă, nu are nicio judecată împotriva puterii *în sine* [177].(este, desigur, sursa vieții!), și deci nu are nevoie să recurgă la conceptul de păcat. Și, desigur, știe puține despre conceptul creștin-teologic al păcatului în aspectul său cosmic: prezența păcatului nu numai în adâncurile

conștiinței, ci și în structurile profunde ale societății și istoriei umane, modul în care intenționalitatea păcatului precede subiectivitatea căreia îi dă formă. Pentru Foucault, discursul creștin despre păcat se referă pur și simplu la o știință instituțională a sufletului, la fabricarea sistematică în confesionale a unei „conștiințe" ascultătoare și a unei subiectivități autoexaminatoare care este acum supusă jugului analitic și terapeutic și mai restrictiv al societății „închisorii" moderne, unde interiorul a devenit o închisoare sau o cameră de tortură și în care victimele însele se disciplinează. Însă, indiferent de limitele înțelegerii lui Foucault, el are perfectă dreptate să creadă că există într-adevăr o prăpastie uriașă între narațiunea creștină a păcatului și narațiunea sa despre „putere": în prima, puterea înrobirii nu este interpretată ca fiind ontologic descoperibilă, ci ca o lipsă, ca ceva foarte negativ și niciodată cu adevărat creativ. Teologia își începe reflecția în punctul în care puterea mondială s-a revelat ca violența absolută a Răstignirii și trebuie să se gândească la ea din perspectiva Celui Răstignit: acesta este punctul în care Foucault ar vedea probabil doar o putere distrugând o alta și poate o alta, chiar mai haotică, care se ridică din carnagiu. Nici aici nu există pur și simplu o diferență între „mitologie" și „știința" istorică: ca practică critică, genealogia poate viza deconstruirea – prin demitizare – a fiecărei certitudini stabile a epocii, dar ea (genealogia) se dovedește în mod necesar a fi sinoptic-recenzică în afirmațiile sale, sistematică în metoda sa și, prin urmare, aproape inevitabil metafizică în concluziile sale.

Aceasta duce la mai multe observații indirecte. Există o incompatibilitate aproape derutantă între acest „sublim cosmologic" și sentimentele morale pe care este adesea menit să le servească. Deleuze, Foucault și alții care adoptă un limbaj similar cu al lor tind să fie oarecum inconștienți (sau indiferenți) față de cât de ușor teoriile lor despre voința de putere se pot dovedi a fi confirmări ale – tocmai – *voinței* și tocmai – *puterii.*Deși pentru Foucault există o primordialitate impersonală și non-subiectivă care precede această „voință" și deși epopeea sa filosofică nu are deloc scopul de a înzestra structurile puterii pe care le identifică cu farmec, el are totuși o ontologie a forței a cărei expresie practică nu poate fi decât întărirea forței (adică a energiei originare care se depășește pe sine și întâlnește alte forțe pe care le poate cuceri sau cărora trebuie să li se supună) printr-unul sau altul dintre exemplele sale. De fapt, atât pentru Deleuze, cât și pentru Foucault, narațiunea puterii este atât de convingătoare încât dorința politică de „eliberare" din gândirea lor devine din ce în ce mai idealizată: gata cu revoluția, care este pur și simplu o altă expresie totalizantă a puterii, ci doar forme contingente și limitate de rezistență, înțelese de Deleuze (și Guattari) în termeni de prăbușire a „sedentarului" și retragere de-a lungul „liniilor de fugă" nomade (de la dorință la aspirație, ca să spunem așa) și înțelese de Foucault ca arta stoică a stăpânirii de sine (de la dorință la înfăptuire). În oricare dintre aceste modele de libertate – de limitare sau eludare a voinței de putere – subiectul kantian, individul inviolabil, este păstrat, indiferent cât de slăbit, ascuns sau

nerecunoscut ar fi. Acest lucru este inevitabil: mitul kantian al libertății morale a subiectului este ultimul bastion împotriva impulsurilor totalitare. Fantoma subiectului trebuie să apară încontinuu într-un colț întunecat sau altul pentru a-i zdrăngăni lanțurile și a revendica puterea, cu excepția cazului în care puterea trebuie să fie prerogativa colectivităților independente de mitul individualității: voința individuală de putere nu trebuie eliminată printr-o expresie mai expansivă a voinței, dar motivul pentru aceasta rămâne neclar (poate ceva de genul „fascismul este vulgar"). Există o anumită frivolitate picantă în toate acestea; În măsura în care această școală postmodernistă păstrează premisele moderniste ale unei individualități precise, ale unei voințe inalienabile de putere și ale libertății ca eliberare a voinței de constrângeri, ea apare ca o finalizare a proiectului iluminist, dar, din moment ce a renunțat la analogia morală inimaginabilă, dar necesară, a lui Kant între subiectul transcendental și Dumnezeu, a dus și acel proiect la un colaps inevitabil. Moralismul nietzschean este o absurditate tristă. Cu siguranță, Nietzsche însuși ar fi găsit nazismul vulgar și a condamnat antisemitismul la modă din vremea sa, dar în narațiunea lui Nietzsche nu există nicio modalitate de a împiedica re-nararea crimelor în masă din Reich ca simple acte întâmplătoare de exces arian, gesturi afirmative mai degrabă decât răzbunătoare, naturale, jocul inocent al vulturilor romani în distrugere; și, în mod similar, deși Deleuze și Foucault pot rezista expresiilor colective ale puterii, este greu de înțeles de ce ar trebui, deoarece numai subiectul transcendental kantian (adică subiectul)(neprodus în masă) trebuie salvat de la tranziția către expresii mai intense ale puterii. Setea de libertate imposibilă - visul evadării spre exteriorul migrațiilor nomade sau spre interiorul autocreării - rămâne patosul guvernator, deși, evident, nu este altceva decât nostalgie metafizică.

Inevitabil, din nou, nu poate exista niciun etos atașat unei astfel de viziuni asupra lucrurilor în afară de etosul „afirmării". Condițiile postmodernității fac în cele din urmă orice alt act de evaluare gol și puțin absurd. Și, în toate acestea, această afirmație are mult mai puțină semnificație proprie decât chinul „eticii" clasice. S-ar putea, de exemplu, cita un pasaj din Derrida timpuriu (mai nietzschean), din distrugerea sa fructuoasă a mitului Levi-Straussian al sferei naturale a prezenței sesizate intuitiv, a semnului pierdut pentru *pharmakon* [178] : „Abordând prezența pierdută sau imposibilă a unui început absent, această temă structuralistă a imediatității distruse devine astfel latura trist începătoșată, *negativă* , nostalgică, vinovată, rousseauiană a gândirii despre joc, a cărei cealaltă latură trebuie să fie *afirmația* nietzscheană , adică afirmarea bucuroasă a jocului lumii și a inocenței devenirii, afirmarea unei lumi a semnelor libere de vinovăție, de adevăr și început, oferită interpretării active" [179] . Exprimată în acest fel – renunțarea la semn, „aventura urmei", cum avea să o numească mai târziu Derrida – afirmația pare destul de atractivă, destul de creativă, „eliberatoare" și „pozitivă". Mai mult, susținătorii acestui etos afirmativ neagă cu toții că acesta

presupune o automulțumire idioată în fața a tot ceea ce se întâmplă; dând libertate evaluării și eliberând perspectivele, impune tuturor responsabilitatea de a alege cu atenție și bucurie creativă. Nu că, în cele din urmă, astfel de afirmații fac afirmarea absolut voluntaristă a lumii mai puțin fantastică și arbitrar despotică: dacă, ca act de evaluare estetică, această afirmație trebuie mai întâi și fără ezitare să afirme întregul, atunci ea nu poate fi făcută decât pe vârfurile munților, dintr-o poziție imposibil de elevată; dar odată ce te afli în contextul istoriei, evaluarea devine un proces analogic de ordonare a dorințelor, iar dacă insisti să cobori în istorie de la astfel de înălțimi, atunci aceste dorințe și această evaluare pot servi la ceva sau prin ceva, la o practică oarecare, nobilă sau barbară, bună sau crudă. Este absurd să afirmi că „pozitivitatea" afirmației împiedică cumva *jocul joyeux creativ* [180] al *,* să zicem, fascismului; fiecare atitudine și dorință imaginabilă este compatibilă, printr-o „înțelegere" retorică, cu supraabundența afirmației. Aceasta nu înseamnă a nega preocuparea serioasă care stă la baza întregii linii de gândire, și anume că afirmarea întregului este, în mod ideal, o eliberare de acele idei debilitante conform cărora diferența însăși este doar o negație din care trebuie extras adevărul sau prin care Spiritul *(Geist)*se întoarce la sine că ființa necesită o „rezoluție" transcendentală pentru incertitudinea sa pentru a primi justificare sau că lumea este un proces unitar supus unor valori abstracte care sunt dincolo de limitele sale.

Însă încă nu este clar dacă afirmația pură nu va reuși să culmineze într-un fel de nihilism „sănătos" și nemilos, decât dacă premisele interioare ale afirmării sunt cu adevărat teologice: căci numai afirmația care creează transcendent poate elibera diferența de povara negației și reacției; numai „însuși binele" lui Dumnezeu poate acorda diferența în pozitivitatea pură a ființei sale: căci aici afirmația și creația sunt una. Aceasta permite unui fel de ironie escatologică sau metafizică să înfrâneze entuziasmul afirmării: afirmația, realizată în conformitate cu transcendența infinită, nelegată de nicio necesitate de mecanismele lumii, poate fi înțeleasă din întreaga totalitate a ființei, fără a deveni vreodată o justificare pentru ceva pur accidental; tocmai afirmația pură este însă cea care poate judeca violența și cruzimea nu prin negație, reacție sau simplă sensibilitate morală, ci prin aceeași putere creatoare absolută care acordă gratuit lumea. Din punctul de vedere creștin, se deschid perspective infinite de afirmare: nu doar perspective de imitație catehetică a sancțiunii divine, ci poziții din care diferite însușiri ale acestei sancțiuni pot opera analogic, prin participarea la îmbrățișarea infinită a creației de către Dumnezeu și prin repetarea în gând, cuvânt și faptă a gestului divin original al iubirii. Dar în acest caz, înțelegerea creștină a afirmării inversează complet logica sublimului în modernitate și postmodernitate, pornind de la o viziune teologică asupra frumuseții: frumusețe în care este conținut sublimul mai adevărat (slava inepuizabilă a ființei). O filosofie a cărei noțiune de afirmare este doar o *reacție* împotriva negării dialectice (și astfel păstrează narațiunea violenței ontologice presupusă de dialectică) nu poate face în niciun

fel o distincție moral plauzibilă între hospice și lagărele morții (repulsia lui Nietzsche pentru ambele ar fi practic identică), între patul conjugal și viol sau între pace și război, decât insistând în mod voit și din ce în ce mai hiperbolic asupra anumitor preferințe politice care nu mai sunt justificabile și nu sunt deosebit de obligatorii. Poate că acestea sunt condițiile inevitabile ale oricărui discurs; la un moment dat, fiecare tradiție este lipsită de temei; o mare parte din gândirea postmodernă este originală pur și simplu prin faptul că (și acest lucru este lăudabil) își permite *aporii*să fie atât de aproape de suprafață. Există, totuși, un preț de plătit pentru a dansa braț la braț cu Dionysos: deși gândirea creștină, ale cărei afirmații se aplică întregii creații și totuși sunt analogice mai degrabă decât total universale, poate distinge mai mult decât arbitrar între două instituții care într-un sens sau altul contribuie la moarte și susține că hospice-ul, ca o creatură a milei, participă la ființă reflectând iubirea creatoare a Dumnezeului trinitar, în timp ce lagărul morții, ca o creatură a răului, participă doar la neființă și nu reflectă nimic, „înțelepciunea” postmodernismului nu își permite un astfel de lux, ci este obligată de îngerii săi mai buni să învețe să deteste ceea ce (conform propriei sale expuneri) nu este în esență detestabil; ea „știe” că lupta este inevitabilă și nu este o violență a ființei și totuși încearcă să-și păstreze la nesfârșit sentimentul de confuzie morală în fața a ceea ce este, în cele din urmă, doar un alt nume pentru ființa însăși: *polemos* , *Kampf* [181] ... Desigur, o logică mai mare nu indică o viziune mai bună; Rațiunea singură nu este în măsură să judece între aceste două mituri ale afirmației; retorica trebuie, de asemenea, să îndemne și să evoce.

1. *Sublimul ontologic* , sau discursul despre ireprezentabil, transpus într-o vână distinct heideggeriană. Elementele de bază ale acestei abordări a sublimului par evidente. Încă de când Heidegger a descoperit însăși premisa ontologiei fundamentale în căderea antimetafizică a fenomenologiei de la „asta este” la „asta apare”, mulți filozofi ai tradiției continentale au considerat imposibil să vadă fața ființei altfel decât în evenimentul apariției în sine sau să gândească acest eveniment doar ca pe un „nimic” care „nihilează” în ființa ființelor, ca pe o aureolă palidă și bolnăvicioasă a „ *nu* ”, care acordă imparțial, prin venire sau plecare, temporalizarea ființei, jocul *cutare* și *cutare* în finit. Astfel, distincția lui Kant dintre frumos și sublim, văzută prin această lentilă, este adesea asemănată cu fecunditatea sterilă a diferenței ontico-ontologice (care, ca în cazul lui Heidegger, este o diferență dialectică, fie că este recunoscută ca atare sau nu); Într-adevăr, primul este uneori chiar tratat ca o precedere directă a celui de-al doilea. După cum spune formula captivant de goală a lui Escoubas: „Sublimul kantian (...) este o licărire intermediară îndepărtată a diferenței ontologice: o licărire intermediară a aparenței a ceea ce apare. Apariția aparenței în sine” [182] . Conform acestei expuneri, în experiența sublimului, ceea ce este perceput intuitiv (atât în sensul kantian, cât și în cel obișnuit al cuvântului) nu este un infinit care se află *dincolo*

de diversitatea percepută senzorial (de o parte sau de alta a teoreticului), ci pur și simplu posibilitatea unei diferențe care acordă (și cuprinde) o lume.

Gânditorul care a avut o influență deosebit de puternică asupra acestei tranziții de la estetica kanțiană la ontologia heideggeriană este, fără îndoială, Jean-Luc Nancy; nimeni altcineva nu a reușit cu atâta succes să păstreze atât intonațiile estetice, cât și pe cele ontologice, într-un singur stil de argumentare. Pentru Nancy, momentul sublimului îndeamnă reflecția să treacă de la inform la darul formei, la apariția limitei imaginii exterioare din *non-asta al* „nelimitatitudinii" [183] . El recunoaște că tratarea lui Kant asupra frumosului implică povestea bucuriei eului de propria putere, atât de profundă, de fapt, încât se poate atribui eului un grad de plenitudine în sine, care anterior se găsea doar la Dumnezeu (32); frumosul, însă, este exclusiv domeniul limitei, al graniței, locul schimbului între ceea ce este pur și simplu plăcut și ceea ce este cu adevărat sublim (33). Însă atunci când sentimentul cucerit de sublim face trecerea spre limită, reprezentarea și prezența sunt puse în discuție prin indicarea a ceea ce le face posibile: aici se extrage experiența „nimicului" care „apare" - adică „într-un anumit sens, *nimic nu* apare *în acest fel"* (35). Aceasta este, la propriu vorbind, experiența „nelimitatului": adică nu chiar experiența *nelimitatului* (care ar putea însemna pur și simplu infinitul ontic, infinitatea finală în excesul a ceea ce apare), ci pur și simplu experiența „existenței" ireprezentabilului reprezentării. „Tocmai (...) mișcarea nelimitatului, sau mai precis a «nelimitatului» *(die Unbegrenzheit*), are loc chiar la marginea limitării și, prin urmare, la marginea reprezentării" (35). În această ruptură sau tăiere chiar la marginea (36), limitarea este „nelimitată", astfel încât reprezentarea poate apărea (37); iar sublimul este pur și simplu această mișcare de reprezentare, acest gest infinit care poartă totul în absența formei (38), acest pur *il y a* or *es gibt* [184] ,a cărui mișcare conferă stabilitate reprezentării. Reprezentarea „însăși" se găsește la limita dintre imagine și eliminare și este o limită pură dincolo de care nu mai există nimic: nu este o formă care ar putea transmite sentimentul de consimțământ liber, găsit în cunoașterea de sine (și care se găsește în frumos) sau în omogen (adică în schemele de înțelegere), sau în eterogen (ca în anumite stiluri de gândire dialectice și romantice), ci pur și simplu limitare și nelimitate (41). Este un gest care distinge forma de fără formă, iar „a vedea" înseamnă a experimenta un impuls spre neant și, prin urmare, a accepta lumea ca un dar al trecerii. Aici, limbajul lui Nancy virează poate spre misticism: contemplarea sublimului este o propunere, o abandonare a gândirii, o abandonare la o reprezentare încă viitoare, o abandonare a voinței la o decizie viitoare; Această ofertă-dăruire la limită, unde darul lumii întâlnește sacrificiul ambiției raționale, nu este altceva decât „libertate" (48). Trecerea dincolo de Eu este o sublimă neposedare, condiția expunerii la suprafața absolută – „scrierea" – a unei existențe care eliberează gândirea de povara unei teorii atotcuprinzătoare și lumea de tirania unei eternități transcendente și îi acordă gândirii adevăratul „sens al lumii" [185] .

Lumea *este deschisă* : se dezvăluie ca nimic altceva decât sosirea și anularea propriului sens (dar nu acela care ar semnifica puterea întregului ca totalitate ordonată, teleologică); „cuvântarea lumii" este scriere pură, care nu oferă și nu va oferi nimic dincolo de „linia fină" a ofertei de sens și a dispariției sale; o pură „schiță" sau „desen", dar fără „vedere" [186] .

Evident, există foarte puțin din Kant în toate acestea. Nancy a avut chiar îndrăzneala să caracterizeze triumfalismul raționalist al tratării sublimului în a treia Critică drept o simplă intonație accidentală (48). Desigur, textul kantian nu inspiră atât un tremur de umilință în fața ființei, cât un sentiment de venerație în fața măreției rațiunii; pentru Kant, sublimul nu este o alteritate irezistibilă care perturbă direct egoismul senin al rațiunii - intrarea ființei în gândire sub forma anxietății sau a extazului în fața neantului - ci este complet acaparat de rațiune, ca o ședere neobișnuită, dar scurtă, în odiseea rațiunii, un moment de ezitare - ca o epuizare a imaginației - urmată, într-un leșin aproape imediat, de epuizarea ultimelor forțe ale naturii în fața rațiunii. Revizuirea lui Kant de către Nancy, însă, reflectă superb prejudecata care este în întregime modernă (și postmodernă): între sublim și frumos nu există un continuum de semnificație mai mare sau mai mică, ci doar o legătură inseparabilă de *diferență* dialectică (nu pur și simplu opoziție); și sublimul este cel care „înfățișează" ființa, în timp ce frumosul nu poate vorbi decât despre ființă. Deși într-o astfel de schemă nu există loc pentru coincidența transcendentalelor, totuși sublimul este acel „adevăr" care îi permite frumosului neadevărurile sale încântătoare - deși, desigur, Nancy ar respinge o astfel de terminologie. În cadrul acestei dualități, al acestei *legături necesare și indestructibile* [187] între contrarii ireconciliabile, lumea trece și dispare - adică apare în întregime ca propria sa trecere în neant. Adevărul nu este cu siguranță frumusețe și invers.

2. *Sublimul etic* , sau acel discurs al inimaginabilului care atacă cursul mai autentic al gândirii kantiene: adică doar în măsura în care privește esența imperativului categoric, deși cu siguranță nu cel care derivă din „legea morală interioară" sau din puterea rațiunii, care este o lege în sine. Principalul reprezentant al acestei „școli" a sublimului este cu siguranță Emmanuel Levinas, a cărui gândire este adesea caracterizată drept un fel de postmodernism „evreiesc", deși ar fi mai corect să o descriem ca fiind maniheistă, orfică sau gnostică [188] . Trebuie remarcat faptul că importanța lui Levinas nu constă în claritatea gândirii sale (care, în realitate, este un miracol al ilogicității), ci în puritatea absolută a limbajului său; în operele sale se întâlnește o logică a eticului care a fost repetată de alți gânditori, dar de nimeni cu o intensitate atât de absolut nealiată și hiperbolică. De asemenea, trebuie remarcat faptul că opinia bună pe care o are acum opera lui Levinas este atât de mare (în mare parte pentru că pare capabilă să satisfacă nevoia lăudabilă a anumitor gânditori ai acestei epoci post-metafizice *de cel puțin un* limbaj al responsabilității morale)

încât ar părea oarecum grosolan să considerăm filosofia sa ca fiind slabă sau meschină - o profunzime artificială, contrafăcută, este stoarsă din banal, falsul evident este oferit ca fiind irefutabil adevărat, alte forme de gândire sunt caricaturizate și adesea denunțate cu o vehemență răutăcioasă, iar tonul fulgerător al autorității mistice este adoptat acolo unde argumentarea rațională se dovedește imposibilă - dar chiar și așa, toate acestea sunt un subiect de dispută pentru mine; la fel ca și afirmația, fără îndoială, și mai grosolană, că Levinas dezvoltă poate o viziune oarecum proastă asupra lumii.

Pentru Levinas, locul ireprezentabilului nu este ocupat de „ființă", „haos" sau „ *différance* ", ci de „Celălalt". Ceea ce nu dă sens prezenței și reprezentării, ceea ce se opune a ceea ce putem înțelege în raza universului nostru obișnuit de gândire și acțiune, ceea ce este sublim de adevărat, este alteritatea celuilalt, care este întotdeauna înaintea și dincolo de intenționalitatea prin care creăm lumea conform capacităților noastre. Mai mult, însăși transcendența acestei alterități se presupune că constituie o „poruncă", o obligație nesfârșită care nu ne permite niciun răgaz și trezește în noi o dorință etică ce nu poate fi satisfăcută. Și este o poruncă care poartă cu sine inevitabila acuzație ce condamnă absorbția noastră brutală în propria ființă, reședința noastră confortabilă în moșiile „Aceleași", ale cărui perspective sunt deschise doar celor apropiați în mod consolator; a auzi chemarea Celuilalt înseamnă a te simți vinovat. Aceasta se presupune a fi posibilitatea alterității autentice și strigătul ei tăcut, fără răspuns, pe care filosofia occidentală (inclusiv ceea ce Levinas numește „teologie rațională") [189] l-a uitat aproape întotdeauna sau a încercat să-l reprime, pentru a limita gândibilul în limitele Sinelui, raționalității sale, forțelor sale naturale și posesiunilor sale. Filosofia occidentală, la propriu vorbind, este *o odisee* , o expediție periculoasă întreprinsă exclusiv de dragul unei întoarceri definitive; dar eticul, de îndată ce chemarea străină a Celuilalt ne tulbură binecuvântata idilă a stăpânirii de sine, ne va impulsiona să ne îmbarcăm într-o călătorie abrahamică fără sfârșit, să părăsim tot ceea ce este cu siguranță *al nostru* , să luăm un zbor din care nu ne putem întoarce niciodată [190] . De aici și condamnarea notorie de către Levinas a fenomenologiei lui Husserl și a ontologiei lui Heidegger: prima nu poate gândi Celălalt decât sub forma unei „analogii reprezentaționale" care îl reduce pe Celălalt la *un alter ego,* la reflecția subiectului asupra propriei „egoități" [191] ; în timp ce acesta din urmă subordonează orice gândire imanenței ființei, care se „revelează" în ființe și, prin urmare, în gândire. În niciuna dintre scheme, Celălalt nu apare ca altul și nu poate cere de la Eu mai mult decât posedă Eul în sine. Critica lui Levinas este, însă, ciudată prin faptul că nu reușește niciodată să realizeze o distincție critică simplă (și, s-ar putea crede, evidentă) între, să zicem, o construcție a ontologiei precum cea a lui Heidegger și ființa ca atare; mai degrabă, Levinas respinge atât filosoful, cât și obiectul cercetării sale. Levinas pur și simplu ia ontologia lui Heidegger (așa cum o înțelege el), o asimilează tuturor formelor anterioare de metafizică și apoi se

întoarce la ființa însăși pentru a urmări eticul într-un tărâm „altul decât ființa”. Deja în 1935, într-un eseu intitulat „De evaziune” [192] [193]Levinas vorbește despre ființă sau existență (care pentru el sunt sinonime) ca despre o închisoare insuportabil de crudă în care spiritul uman lâncezește, ca despre o forță teribilă pe care spiritul nu o poate învinge, ci trebuie în schimb să „scape”: nu să transcendă, ceea ce ar necesita o forță și mai monstruoasă, ci să „depășească” [194] , să evadeze fără nicio voință personală (74). Experiența ființei pure, scrie Levinas (introducând o temă la care va reveni de multe ori în lucrările sale ulterioare), este o confruntare cu existența nudă, care provoacă în om un sentiment de „greață” (90) [195] . El spune că o cultură dedicată ființei este „barbarie” (98). În *De Véexistence à Véexistant* (1947) [196], Levinas afirmă și mai direct că binele este absolut în afara ființei și că nu poate fi abordat decât prin „evadare-retragere”; existența este un rău impersonal, o noapte, un eveniment fără substanță [197] ; Când omul descoperă purul *I y a* al ființei, care este lipsit de ființă, „răul în Ființă (…) devine Răul Ființei” [198] . Este adevărat, Levinas vorbește peste tot despre „răgetul tăcut” al *lui il y a* ca despre o confuzie originară care provoacă „insomnie”, care dă naștere conștiinței, vegherii, vigilenței morale [199] , dar tocmai în raport cu ființa și cruzimea sa sălbatică trebuie menținută vigilența.

Toate acestea mărturisesc caracterul straniu al gândirii lui Levinas: deși se referă aparent la Celălalt, severitatea logicii sale este de așa natură încât Celălalt, pentru a rămâne cu adevărat altul, nu poate, de fapt, *să apară* în niciun fel : nici prin analogii și reduceri în fenomenologie, nici printr-o înțelegere anterioară a ființei și a entităților, nici în cadrul simplei conștientizări (în orice caz, se rămâne în limitele Același). Poate că alteritatea se face cunoscută doar în momentele de ruptură a omogenității; alteritatea care ne cere ceva ne este străină, ca ceva venit din totalitate. Desigur, posibilitatea de a cunoaște ceva despre această alteritate trebuie să apară undeva în cadrul experienței obișnuite, chiar dacă Celălalt nu este obiectul experienței. În eseul său din 1948 „ *Timpul și Celălalt”,* Levinas descoperă posibilitatea de a transcende ființa în diacronia existenței noastre limitate în timp; aceasta este transcendența noastră către acel Celălalt care ne apare ca o viață absolut de altă lume; Într-adevăr, nicăieri alteritatea Celuilalt nu vorbește despre sine mai bine decât în întâlnirea noastră cu propria moarte, care ni se întâmplă ca separarea supremă, imposibilitatea supremă: „aceasta indică tocmai faptul că Celălalt nu este un alt Eu însumi, participând cu mine la o existență comună. Relația cu Celălalt nu este o legătură idilică și armonioasă de uniune și nici o simpatie prin care ne punem în locul Celuilalt (...) relația cu Celălalt este o relație cu Misterul” [200] . Celălalt este atât de străin de identitatea mea încât dorința stârnită de alteritate nici măcar nu este o nevoie inerentă ființei mele: Celălalt creează un nou spațiu în sine [201] . Tema principală a celei mai bune cărți a lui Levinas, *Totalitate și Infinit* (1961), este aceasta: eticul nu știe nimic despre ființele în ființă: este un eveniment care

rezistă oricărei tematizări și nu poate fi caracterizat decât ca transcendență, infinit, în afara lui Dumnezeu. Vine neinvitat și se instalează în mine, în ciuda incapacității mele de a-l conține; Ideea de infinit, care apare în gândire, ne incită la ceea ce se află dincolo de Sinele nostru [202] . „Relația" cu Celălalt este imposibilă în cadrul economiei reprezentării sau conform dinamismului dorinței sau al desfătării naturale: „Alteritatea totală în care ființa nu se raportează la desfătare și se prezintă sieși nu apare în *forma* în care lucrurile ne sunt date" [203].; nici nu poate fi văzut în „frumos, a cărui esență este indiferență, strălucire rece și tăcere. Lucrul care își păstrează secretul își arată fațada, fiind închis în esența sa monumentală și în mitul său, unde radiază, dar nu se dezvăluie. Dacă transcendentul se opune senzualității, dacă este cel mai înalt grad de deschidere, dacă viziunea sa este însăși deschiderea ființei, atunci se opune viziunii formelor și nu poate fi definit nici în termeni de contemplare, nici în termeni de practică. Este un chip; revelația sa este vorbirea" [204] . Totuși, pentru ca referința lui Levinas la „chip" și „vorbire" să nu inducă în eroare, trebuie remarcat cât de puțin aceste concepte sunt susceptibile de definire în discursul său: cel mai evident este că el nu se referă la trăsăturile individuale ale unui chip concret, nici la conținutul a ceva spus efectiv (un chip imediat vizibil sau o rostire inteligibilă cade în cercul fatal al Aceleașilor). Levinas se referă la evenimentul alterității (care ne tulbură infinit), nu la forma celuilalt (care nu poate decât să stârnească poftă sau dezgust). Chipul este alteritatea divină care se află în spatele tuturor fețelor, vizibilă ca invizibilă. Din punct de vedere etic, nici măcar nu ar trebui să acordăm atenție culorii ochilor celuilalt [205] ; chipul este un „sens", dar fără niciun context [206] ; intră în lume din absolutul de dincolo [207] și poate fi văzut doar prin „privirea unei ființe umane care privește o altă ființă umană tocmai ca pe un om abstract, eliberat de orice cultură" [208] . Sau, așa cum spune Levinas mai strict, nu este deloc accesibil privirii, ci este locul unde intenția se dizolvă în *„pentru celălalt* , în suferința pentru suferința sa, fără lumină" [209] . Etica este o „relație fără relație", o „sete" pentru absolutul celălalt și pură „asimetrie"; sursa sa este Dumnezeu, care este cu totul altul, o infinitate fără legătură cu totalitatea ființei. Aici Dumnezeu este ideea de Dumnezeu care se naște în mine [210] , constituind subiectivitatea mea ca fiind cea mai pură pasivitate, „o pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate, pasivitatea traumei" (64), trezind în mine o dorință infinită pentru bine (67), deși el [Dumnezeu] trebuie să rămână închis în Dorință": „[Dumnezeul] dorit mă obligă la ceea ce este indezirabil, la indezirabilul *prin excelență,* la celălalt" (68). Aceasta este „dragoste fără Eros" (68), „Dumnezeu conștient de viața lui Dumnezeu" [211] . Asemenea Dumnezeului gnosticilor, infinit distant în adâncurile de neatins *ale pleromei,* complet străin *de kenom* [212].Demiurgul lumii, Dumnezeul lui Levinas nu ne întâlnește niciodată în gama pe care ne-o oferă ființa sau natura noastră: „Dumnezeu nu poate apărea ca fiind cauza sau creatorul naturii (…) am putea spune că Dumnezeu este celălalt care ne întoarce natura pe dos, care pune la îndoială voința noastră ontologică de a fi (…)

Dumnezeu merge de fapt împotriva naturii, căci El nu este din lumea aceasta” [213] . Doar un astfel de Dumnezeu, neatins de ființă și nicăieri revelat în măreția Sa, poate acorda binele: „când spunem că Dumnezeu nu ne poate satisface dorința, trebuie să adăugăm că nemulțumirea este însuși sublimul! Ceea ce este deficitar în ordinea finită se dovedește a fi un avantaj în ordinea infinită. În ordinea infinită, absența lui Dumnezeu este mai bună decât prezența Lui; iar chinul interesului nostru pentru Dumnezeu și al căutării noastre de a-L pe Dumnezeu este mai bun decât realizarea și pacea” [214] .

Evident, din punctul de vedere al lui Levinas, „etica” combinată cu estetica ar fi ceva monstruos [215] , iar „etica estetică” este pur și simplu o contradicție în termeni. Nimic în ființă, oricât de elevat, și cu siguranță nicio strălucire ostentativă a naturii senzoriale, nu poate avea un sens moral. Este adevărat că în lucrările sale timpurii, Levinas încearcă să găsească un loc – poate ca unul pregătitor pentru etic – în bunurile naturii; el atribuie, dacă nu bunătate propriu-zisă, cel puțin „autenticitate” acelor lucruri prin care „trăim”: lumină, aer, adăpost, hrană. Ne bucurăm de aceste lucruri pentru că ne satisfac nevoile și ne sunt plăcute; dar ele constituie lumea preocupării noastre pentru noi înșine, iar în momentul în care acest cerc al plăcerii este traversat de Celălalt, el (acest cerc) devine vinovat; setea de infinit trebuie să ne cheme atunci într-un exil sacru. *Totalitatea și infinitul* sugerează chiar o fenomenologie a erosului și a fecundității [216] care pare să promită un fel de acord cu carnea; Însă eroticul, conform lui Levinas, este posibil ca bine doar în abandonarea eroticului față de ceea ce scapă plăcerii. Deosebit de revelatoare în această privință este tratarea în această fenomenologie a figurii „Femeii”, care servește drept prag mut și blând pentru *exodul (exitus)* către un „viitor care nu este suficient de viitor” (fiul născut în „timpul discontinuu” al fecundității), o senzualitate fermecătoare, deși liminală (263) - deopotrivă modestie și nuditate - care oferă pur și simplu posibilitatea transcendenței. Modelul erosului lui Levinas este o mângâiere (257–258), care, spre deosebire de îmbrățișare, se deschide către adevăratul tărâm al „discontinuității” tocmai în măsura în care *trece;* ea (mângâierea) nu numai că disprețuiește posesia, ci devine o formă de contact moral doar atunci când trece dincolo de contact pentru a ajunge la indiferența mâinii goale și, astfel, întruchipează patosul exodului. În orice caz, chiar și căldura slabă evocată de aceste heliotropisme languroase se disipează curând și dispare din paginile înfiorătoare ale textelor lui Levinas; până la momentul celui de-al doilea *magnum opus* al lui Levinas , *Altfel decât ființa* (1974), erosul fusese complet pus pe fugă. În această carte, terifiantă în toate sensurile, o mulțime de întorsături violente de fraze ies în evidență, conferind expresivității stilului o exclusivitate din ce în ce mai intransigentă: proximitatea Celuilalt este „trauma” mea, o „acuzație” care mă „bântuie”, profitând de „vulnerabilitatea” mea, ținându-mă „ostatic”, epuizându-mă cu un „gând obsesiv”, forțându-mă să „răscumpăr” (și așa mai departe). Mai mult, chiar și condițiile dure ale „relației fără relație” sunt multiplicate de „ileitate” [217].)

lui Dumnezeu: o alteritate absolut diferită de cea a Celuilalt, o transcendență a cărei infinit pur de absență este la fel de impersonală ca disonanța *lui el în a* și îmi rănește subiectivitatea trasându-se la locul „celui de-al treilea” care este și mai mult altul decât Celălalt; această ființă-al treilea distorsionează relația mea cu celălalt, o înclină spre un Dumnezeu absent și spre un loc în afara cercului a ceea ce este familiar, transformând mișcarea mea către Celălalt într-o responsabilitate absolută pentru fiecare altul, liberă de emoționalitatea iubirii sau a bunăvoinței naturale [218] .

Acum alteritatea ia forma unei „Enigme” [219] : o retragere esențială, o retragere, o ascundere impenetrabilă în limbaj, unde „a spune”, așa cum este făcută, transcende „spusul” [220] . În acest contact intangibil sau întâlnire fără formă, o injuncție mi se adresează dintr-un trecut absolut și imemorial care nu mă va confrunta niciodată în acest moment al prezentului [221] ; descopăr că înainte de a fi, sunt deja responsabil. Această injuncție îmi cere să încetez *conatus essendi* [222] , să opresc voința de a supraviețui, care este sursa războiului [223] ; mă alege ca ostatic pentru a oferi un „sacrificiu fără retragere” [224] . Într-o adevărată, completă goliciunea în fața Celuilalt - care vine ca o bruschețe a-istorică, escatologică, deși fără a oferi speranță escatologică - nu pot răspunde decât acceptându-mi datoria și supunându-mi voința: „Iată-mă”. Responsabilitatea mea este de așa natură încât chiar și pasivitatea mea completă în fața Celuilalt este ceva pentru care trebuie să ispășesc.

Această pasivitate merită epitetul de completă sau absolută numai dacă cel persecutat este obligat să răspundă persecutorului. Chipul aproapelui, în ura sa persecutoare, poate fi posedat de chiar această răutate ca ceva demn de milă (…) A îndura ceva de la altul poate fi răbdare absolută numai dacă acest „de la altul” conține deja „pentru altul” (…) „A întoarce obrazul celui care lovește și a te umple de rușine”, a cere suferință în timp ce înduri suferința (fără a întoarce și celălalt obraz) nu înseamnă a extrage din suferință ceva asemănător unei virtuți magice răscumpărătoare. În trauma persecuției, aceasta înseamnă a trece de la violența suferită la responsabilitatea pentru persecutor și – în acest sens – de la suferință la răscumpărare de dragul celuilalt [225] .

Această „generozitate” față de celălalt, așa cum susține adesea Levinas, „necesită în mod decisiv *ingratitudinea* Celuilalt” [226] : Nu trebuie să aștept sau să doresc nimic în schimb.

Nu este nevoie să continuăm această trecere în revistă; dar mai sunt multe de spus. Mărturisesc că, cu excepția ideologiilor evident barbare ale secolului trecut, nu cunosc nicio filosofie contemporană a „valorilor” mai respingătoare din punct de vedere moral decât cea a lui Levinas. În spatele extazelor sale convulsive și

deliberate de abnegație și autotortură, cu toată bombasmul lor posomorâtic, se poate pierde cu ușurință din vedere o trăsătură foarte tulburătoare a discursului său: pentru o etică care începe cu preocuparea ca Celălalt să nu admită teme și reduceri ale Aceleluși, este pur și simplu ciudat să se limiteze la un limbaj care, fără niciun regret, îl reduce pe Celălalt la tema „persecutorului", a acuzatorului, a celui care sacrifică ostatici și nu are nicio noțiune de recunoștință. Levinas este evident interesat să păstreze puritatea simțului etic - dar aceasta înseamnă întotdeauna doar puritatea *mea* . Nu pare oare acesta un fel de eroism moral auto-măritor, o abnegație atât de hiperbolică încât trebuie, în cele din urmă, să elimine tot ce este special, dezirabil și cu adevărat diferit *în* celălalt, pentru a se proteja de a fi „contaminat" de necesitate, dependență sau speranță? Desigur, Celălalt al lui Levinas nu este de fapt orice altul: fără temă, context, contur, identitate, Celălalt este întotdeauna același, întotdeauna doar direcția infinită a riscului *meu* etic, fuga mea de solitar către solitar, protejat de puritatea intenției mele. Fără să aștept nimic de la celălalt, fără să cer nimic, îl las pe celălalt în urmă; și, lipsit de demnitatea doritului (sau chiar de vizibil), celălalt devine pentru mine un simplu „eveniment întâmplător". Subiectivitatea „anulată" [227] are cumva o libertate suprasensibilă, la fel de inviolabilă pe cât ar fi putut-o concepe orice Kant. Nu este greu să vedem aici ceva asemănător unui triumf al subiectivității transcendentale, Eul fichtean depășind non-eul în mișcarea către Absolut: o traiectorie infinită netulburată de lumea aspirațiilor divizate; sau să surprindem o urmă a *hybris- ului gnostic* [228]în singurătatea acestei responsabilități de a te adresa sieși dincolo de totalitatea lumii, nedistrat de identitatea celuilalt - sau de culoarea ochilor săi. Desigur, aici rezidă pericolul unei etici cu adevărat „categorice": o retorică absolut extremă, mereu una dintre extremele opoziției în fugă de propria antinomie, trebuie să conțină propria inversiune. Totuși, spectacolul prezentat de gândirea lui Levinas - ruinele complete ale întregii raționalități a iubirii - este deosebit de descurajant pentru că (acest gând) nici măcar nu oferă consolarea coerenței raționale. „Relația etică fără relație" descrisă de Levinas este o absurditate: nu există nicio întâlnire - nici măcar indiciul unei întâlniri - care să nu fie „tematizată" conform unor intenții determinate în mare măsură de tradiția culturală. Dar chiar dacă ar exista, tot nu ar putea exista așa ceva ca o responsabilitate netematizată: afirmația că obligația erupe din singularitatea unui eveniment ireparabil, indiferent față de orice context, și din umilința unei alterități a cărei simplă apariție este un obstacol și o acuzație, este doar o afirmație. În tot adevărul, având în vedere natura evenimentului abstract pe care îl descrie Levinas, acesta poate fi considerat cu aceeași inocență o provocare la uciderea Celuilalt.

Se spune că etica lui Levinas este parțial o încercare de a evada din extazul sacrificial al sacralității naturale sau „păgâne", dar, deși nu își imaginează nicio modalitate (sacramentală) de a se întoarce în lume, propriul său sacrificiu (al ființei, al naturii) nu este mai puțin teribil. Dacă nu s-ar fi simțit obligat să invoce

astfel de diviziuni absolute - între ființă și bine, lumină și etică, plăcere și datorie - ci ar fi încercat, dimpotrivă, să elibereze toate aceste lucruri de sub dominația transcendentală a auto-subiectivității, totul ar fi putut fi în bine. Ar fi putut arăta cum ceea ce „trăim” poate înflori în dorința de a trăi pentru ceilalți. În schimb, negând o astfel de consecvență și înlocuind-o, în fapt, cu contradicție, el nu poate oferi decât o negare terifiantă a lumii, o respingere a ființei ca o simplă luptă elementară și, prin urmare, realizează distrugerea singurelor premise ale acțiunii morale: analogia, cunoașterea și bucuria. Căci numai dacă ființa este eliberată de subordonarea violenței sacrului și a „naturalului” și este primită ca un dar al transcendentului (și, prin urmare, nu poate fi limitată la niciun cerc al Identicului) și numai dacă și celălalt este primit ca un dar, văzut în lumina ființei, ca cel care trebuie să *fie* și cu care aș dori să împărtășesc o ființă și mai mare, este posibilă moralitatea nu doar ca o rețetă, ci și ca o dorință care mă împinge spre ceva mai mult decât subiectivitate. Într-adevăr, urmând modelul rigorist al celei mai noi etici (adică kantiene), fiecare stârnire a interesului distruge eticul la sursa sa (libertatea mea perfectă – sau „pasivitatea”); și dacă prezența și frumusețea nu pot coincide, dacă posibilitatea plăcerii în celălalt nu este și posibilitatea eticii, dacă setea de vizibil nu poate deveni simultan setea de bine, atunci contextul (irațional) al eticului trebuie să fie orbirea, iar străinul sublimul. Pe scurt, dacă etica este pură indiferență, binele nu poate apărea ca ființă sau fenomen, sau nu poate apărea nicăieri în domeniul „teoreticului”; dar asta înseamnă pur și simplu că indiferența este o formulare falsă a eticii. Care, la urma urmei, este cu adevărat mai distructiv pentru stăpânirea de sine, căutare sau plăcere? Plăcerea se hrănește cu ceea ce primește, dar rareori cu ceea ce creează; este o adevărată vigilență asupra a ceea ce nu posed niciodată și necesită o secvență coerentă între ceea ce o provoacă și ceea ce este cauzat de ea, o analogie care se află în mine. Dar dacă generozitatea mea urmează căutării pe care o experimentez ca răspuns la pasiune, ea trebuie să aibă forma unui opus absolut și, prin urmare, trebuie să fie în întregime realizarea *mea* . Iubirea fără eros nu poate fi decât victoria subiectului asupra nerușinării datului. Pentru Levinas, binele este atât de opus ontologicului încât nu poate avea altă realitate decât*privatio mali* [229] , împinsă la o „existență” paradoxală de apariția agresivă a Celuilalt; binele poate „fi” bun doar ca negare a suferinței *substanțiale* . Dar merită să vorbim despre etică doar dacă ființa și fenomenalitatea sunt în sine bune și sunt asociate constant cu aceasta.

Dacă lăsăm deoparte prejudecățile moderne, „trebuința” izvorăște din iubire sau din posibilitatea iubirii, iar iubirea (atât în puterea sa, cât și în nevoia sa) nu este niciodată complet lipsită de eros. Necesită în mod necesar umilință pentru a recunoaște nevoia unei persoane de răspunsul alteia, pentru a acorda independență Eului „empiric”, chiar dacă Eul „transcendental” își pierde atunci o parte din puritatea sa - suficientă umilință pentru a experimenta venerație în fața frumuseții celuilalt: nu poate fi posedat; pentru a-l gusta, trebuie să fim

impregnați de alteritatea sa. Pe de altă parte, alteritatea infinită și fără nume este posedată în întregime. „Intenționalitatea”, care nu traversează niciodată intervalul analogic dintre Eu și celălalt, nu trebuie niciodată oprită. Tocmai miracolul și frumusețea opresc brusc intenția și nu-i permit să traverseze distanța ființei în indiferență; frumusețea - strălucirea bruscă a alterității - interzice atât autoabsorbția eului, cât și orientarea „infinitistă” a titanului etic. Ceea ce izbește și entuziasmează este strălucirea în care descoperim coincidența dintre ceea ce este nefamiliar și recunoașterea sa. Se întâmplă adesea ca momentul în care vedem culoarea ochilor altcuiva să devină începutul „responsabilității”. Desigur, tristul adevăr este că dorința reală este de obicei absentă și că, tocmai din acest motiv, frumusețea nu este întotdeauna vizibilă; există întotdeauna un anumit grad de amânare utopică sau escatologică în dorința morală; dar fără apetitul vital pentru iubire și capacitatea de simpatie pe care o deschide, nu avem niciun impuls care să poată fi dezvoltat în direcția unei responsabilități care să nu fie pur și simplu rezultatul proximității sau interesului imediat. Autentica alternativă morală la acele reprezentări pernicioase prin intermediul cărora celălalt este adesea redus la familiarul disprețuitor nu este orbirea supra-intențională a unei simple obligații sâcâitoare (care face ca celălalt să poată fi convertit în „răul ființei”), ci o altă reprezentare, în conformitate cu o ordine mai bună a dorinței, o extindere mai indulgentă a propriilor dorințe pentru a include binele celuilalt; simpla inteligență morală. Și tocmai din acest motiv, speranța reciprocității, a recunoștinței, este doar generozitatea potrivită: este consimțământul meu de a-l privi pe celălalt și de a fi privit de el (orice mai puțin îl reduce pe celălalt la nimic). Desigur, bunăvoința indulgentă care caută să-i domine pe ceilalți, care cere o recunoștință absurdă pentru sine și continuă să o ceară pentru a-l ține pe celălalt captiv, este cel mai grav abuz imaginabil al legăturii morale; dar însăși posibilitatea abuzului este cealaltă față a posibilei *utilizări.*

Poate exista cu adevărat o etică fără voință de a fi, *un conatus essendi* [230] ? La urma urmei, dorința de a fi este întotdeauna parțial o dorință de a fi *alături de ceilalți* și numai din cauza dorinței de a continua să fii și de a mă bucura de bunătatea ei – chiar și atunci când sunt obligat să renunț la a fi – nu am nimic de oferit altuia și niciun motiv să-mi doresc să fiu *pentru altul* . Poate acesta este motivul pentru care etica lui Levinas este minimalistă; condamnă crima și cruzimea, dar nu spune nimic despre sporirea bucuriei celuilalt. O moralitate cu adevărat eficientă, pe de altă parte, trebuie să înceapă cu capacitatea de a iubi, iar iubirea de sine (așa cum a înțeles-o Bernard de Clairvaux, de exemplu) este începutul oricărei iubiri și, într-o formă transformată, este inseparabilă de scopul său. Etica este o iubire socială născută dintr-o preocupare pentru carne: este purificarea nevoii, educarea cunoașterii, revelarea în dorințele noastre înnăscute a frumuseții prezente în orice alteritate (chiar și atunci când este profund ascunsă). Catastrofismul eticii evenimentului absolut singular și al obligației nesfârșite, nemiloase, la fel de dramatic pe cât este de insistent, inversează

ordinea înțelepciunii morale: nici o alteritate în sine (mai ales alteritatea de neimaginat), nici toate suferințele teribile ale lumii nu pot evoca în eul izolat vreo iubire, milă sau chiar îngrijorare; dar odată ce iubirea s-a trezit, simpatia sau bucuria au apărut, eul dobândește capacitatea de a îndura și de a lupta împotriva oricărei suferințe sau răului cu o pasiune morală reală. Și această iubire necesită o analogie între mine și celălalt; discursul lui Husserl despre *alter ego, care l-a șocat pe Levinas,*provine din simpla recunoaștere a limitelor inevitabile și a posibilităților profunde ale experienței umane. Analogia, până la urmă, nu este identitate și nici măcar o taxonomie specială; într-adevăr, ar fi o contradicție logică să încerci să-l stăpânești pe celălalt prin intermediul unei evaluări cu adevărat analogice, deoarece încercarea ar eșua în mod necesar din cauza intervalului de analogie în sine (care trebuie să fie un interval de diferență ireductibilă, precum și de similaritate). „Reducerea" analogică este întotdeauna și o reducere a identicului la un „alt altul", o subordonare a sinelui față de asemănarea căreia îi aparține de fapt sinele și pe care nu o poate realiza; ridică sinele individual (în limitele permise de ființă) deasupra separării lor, păstrându-le în același timp diferențele. A recunoaște o participare comună la retragerea ființei, ca să spunem așa, departe de „totalizare", înseamnă a fi dus de la un fals sentiment de suficiență la stranietatea iluminatoare a ceea ce aparține în fața ta. Etica lui Levinas nu prevede o astfel de încălcare a suveranității Eului: fără lumina frumuseții, a dorinței concrete, a cunoașterii, a similarității, a speranței, a bucuriei, a reprezentării (etc.), nu pot avea decât un singur punct de referință pentru bine: puritatea transcendentală a voinței mele. Acesta este motivul pentru care Levinas aproape niciodată nu reușește să gândească „alteritatea", ci doar negația absolută (în care nimic nu vine din nimic). Dacă infinitatea Celuilalt invadează ființa, potrivit lui, ca incompatibilitate absolută, atunci aceasta ar însemna că lumea Eului este o totalitate închisă; dacă binele poate intra în ființă doar în ciuda ființei, atunci „stratul" ontologic este pecetluit în sine, iar cele două infinități (*apeironul elementar* [231] și binele străin) se susțin reciproc în eterna lor opoziție. Deși aici este copiată binecunoscuta suspiciune idealistă a vizibilului (separarea metafizică a senzorialului de adevăr), aceasta nu eliberează reflecția din închisoarea eului și nu oferă temeiuri pentru „etică".

În cele din urmă, o mare parte din ceea ce Levinas traduce în sfera totalității – reciprocitatea, dorința de a împărtăși fericirea cu altul, nevoia de atenția celuilalt – este ceea ce un moralist mai compromis ar numi comunitate; dar Levinas rezistă în mod conștient limbajului comunității, îngrijorat de numeroasele pericole care îl pândesc: asociațiile tribale, naționale și rasiale, autenticitatea sângelui și a pământului, ura religioasă și așa mai departe. Cu toate acestea, el golește atât de complet etica de roadele ființei: bucuria, „splendoarea rece" a frumuseții, plăcerea, emoționalitatea iubirii, chiar și râsul, pe scurt, viața, încât aceasta (etica) devine o categorie aproape demonică. Desigur, aceasta este soarta oricărei teologii sau discursuri pur „dialectice" despre transcendență, încât nu

reușesc să împace ființa lumească cu binele suprem și, prin urmare, sunt forțate să o reducă pe prima la ceva rău și iremediabil fără speranță; din punctul de plecare ales de Levinas, el cu greu poate face altceva decât să supună creația unor defăimări din ce în ce mai hidoase. De aceea, etica sa atinge uneori o patologie sumbră, atât de profundă încât pare adesea să transforme pur și simplu o anumită melancolie personală într-un resentiment malițios împotriva întregii existențe. Și totuși, acest lucru vorbește despre consecvența sa: dacă nu poți – nu ar trebui – *să vezi* binele, ci decizi să-l slujești, atunci inevitabil atmosfera „eticului" este alcătuită din groază, paradox, opresiune și tragedie.

Nu că alții nu ar fi încercat, cu mai multă moderație, ceva asemănător eticii lui Levinas; Jacques Derrida iese în evidență în acest sens. Culorile strălucitoare ale intoxicațiilor dionisiace timpurii, sporadice, ale lui Derrida s-au estompat de mult imperceptibil în tonurile sumbre, autumnale ale monotoniei lui Levinas; acum, când Derrida vorbește despre etic, chiar și atunci când se distanțează critic de vocabularul lui Levinas, o face pe un ton negativ, în termenii unei alterități sublime care poate fi înțeleasă doar ca o urmă. Dar, în timp ce evoluția de la primele tratamente susținute ale gândirii lui Levinas de către Derrida în *Violența și metafizica* [232] până la lucrări recente precum *Darul mortal* [233] *a* fost considerabilă, înțelegerea sa asupra eticului a păstrat, de fapt, aceeași direcție fixă: arcul dezvoltării sale pur și simplu s-a închis; și poate că acest lucru este demonstrat cel mai clar în primele etape ale operei sale. Ca să luăm cel mai bun exemplu, **Violența și metafizica** este o critică a respingerii totale a lui Levinas a fenomenologiei și ontologiei, pe care Derrida a considerat-o o renunțare imposibilă și sinucigașă la filosofie; deși, spune Derrida, violența urmează întotdeauna discursului, ea este totuși preferabilă misticismului „infinitului", care în cele din urmă nu poate fi altceva decât un fel de tăcere coercitivă, care este tocmai violența însăși. Vorbirea este istorie, susține el, și, prin urmare, singura posibilitate atât a violenței, cât și a limitării violenței în manifestările sale cele mai puțin agresive: „Metafizica este *economie* : violența împotriva violenței, lumina împotriva luminii: filosofia (în general) (...) Această devenire este războiul. Această polemică este limbajul însăși. Autograful său." Istoria, însă, este „însăși mișcarea transcendenței, a superiorității asupra totalității, fără de care totalitatea ca atare nu ar putea apărea" [234] ; Numai o economie a violenței (pe care filosofia *o poate* menține) poate proteja finitudinea istorică, ca această mișcare a superiorității, atât de discursul plenitudinii infinite a prezenței, pe care doar tăcerea o poate impune, cât și de discursul totalității finite a Aceleași. Este exclusiv mișcarea istoriei, care eludează întotdeauna atât infinitul, cât și totalitatea (universalitatea) și depășește simpla prezență; și dacă singura „transcendență" este istoria și nu o ispravă a „infinitului" atemporal, atunci practica cercetării ontologice și fenomenologice trebuie întreprinsă, la fel ca și reflecția filosofică, pentru a conține violențele totalității metafizice *și* violența istoriei însăși. În cele din urmă, dacă această mișcare de superioritate, așa cum

credea Hegel, trebuie să fie o luptă, ea este totuși ceea ce îndreaptă gândirea și limbajul către celălalt; alteritatea celuilalt nu poate fi înțeleasă în această mișcare decât prin ceva asemănător reducerii fenomenologice a lui Husserl: doar analogia aprezentațională a celuilalt dezvăluie alteritatea celuilalt, îi permite acestuia să scape de orice asimilare victorioasă a alterității sale (123–124). În fiecare fenomenalitate, în fiecare reducere transcendentală a celuilalt, există un fel de război; dar violența sa este și non-violență, revelarea relativității în condițiile unei economii necesare; istoria, în cele din urmă, este o trecere infinită prin violență – acesta este un adevăr pe care doar dogmatismul infinitist îl ignoră (128–130).

Derrida preferă alegerea apocaliptică între un finit totalizator (ierarhic) și un infinit totalizator (fără caracter) gândirii lui Heidegger despre ființă, care cel puțin permite celuilalt să fie altul, în afara schemelor esențializante ale metafizicii tradiționale. Și doar o ontologie neechivocă, spune Derrida, permite ființelor să fie, fără a le permite să devină pradă anxietății metafizice față de celălalt. Ființa lui Heidegger, în cele din urmă, nu este un fel de substanță originară, ci o retragere originară, o retragere; ea este determinată doar în ființele - ca istorie - care apar în ascunderea ei înșiși. Ființa, înțeleasă în acest fel, nu eclipsează ființele ca o valoare superioară; și fără o anumită „pre-înțelegere” a ființei, nicio istorie - nicio *alta* - nu poate apărea . Este adevărat, o astfel de ontologie nu scapă de violență; După cum spune Derrida, relatarea lui Heidegger „sugerează că războiul nu este o catastrofă care copleșește Ființa, ci mai degrabă Ființa însăși. «Das Sein selber das Strittige ist» *(Scurt despre Umanism*) [235] . O afirmație care nu ar trebui înțeleasă în sens hegelian: aici negativitatea nu provine din negație, nici din preocuparea pentru infinit și pentru existentul inițial. Poate că războiul nu mai poate fi înțeles ca negativitate” (144). Dar dacă afirmarea Ființei nu poate evita și „afirmarea” războiului, ea poate totuși ajuta la limitarea războiului pe cât posibil, permițându-ne să ne gândim la diferența dintre Ființă și ceea ce există și astfel să înțelegem acea „responsabilitate” care „transcende” totalitatea epocală în care Ființa este forțată să se dezvăluie (și să se ascundă) pe sine.

Ființa este istorie (…) Ființa se ascunde în aparența sa și se supune inițial violenței pentru a se declara și a ieși la iveală. Ființa fără violență ar fi o Ființă care se întâmplă în afara existențialului: nimic, non-istorie, non-eveniment, non-fenomenalitate. Cuvântul rostit fără cea mai mică violență nu ar determina nimic, nu ar comunica nimic, nu ar oferi nimic celuilalt; nu ar fi *istorie și nu ar dezvălui* nimic (…)

Conform lui Levinas, o limbă non-violentă ar fi o limbă care nu ar avea verbul *a fi* , adică ar fi lipsită de predicație. Predicația este prima violență (…) o limbă non-violentă, în ultimă instanță, ar fi o limbă a invocării pure, a adorării pure, oferind

doar nume proprii pentru a-l chema pe celălalt de departe. Drept urmare, o astfel de limbă ar fi purificată de orice *retorică* (147) [236] .

În acest eseu timpuriu, Derrida și Levinas se confruntă, ocupând poziții care sunt în același timp opuse și se susțin reciproc; distanța dintre om și celălalt (și orice retorică care ar traversa această distanță) este, pentru amândoi, inevitabil încărcată de violență; și pentru amândoi, această distanță este un interval etic care trebuie menținut pentru a nu se dezlănțui o violență mult mai mare. Levinas se retrage din ființă, respinge medierea acesteia, pentru a-l proteja pe celălalt de reducerea filosofică, în timp ce Derrida iese în spațiul public, știind că, indiferent de risc, aceasta este singura cale către celălalt. Dintre cei doi, Derrida are viziunea cea mai clară; în termeni de simplă observație istorică, el a adoptat o poziție de logică irefutabilă: istoria a fost o trecere prin violență, iar imposibilitatea de a o conține, chiar și prin reducerea „fenomenologică" a celuilalt, a condus destul de adesea la violența și mai mare a reducerii culturale: la colonialism, războaie, jafuri, persecuții. În modul în care Levinas folosește conceptul de „dreptate", Derrida este speriat de violența unei tăceri imposibile (moartea care este metafizica, retragerea din istorie și, prin urmare, din ființă), o tăcere care nu poate face nimic pentru a conține violența etică ce apare în realitățile diferenței; a recunoaște violența insurmontabilă din fiecare mișcare către celălalt înseamnă și a accepta responsabilitatea pentru această violență. Derrida, evident, nu respinge complet etica lui Levinas, dar cu siguranță îi respinge absolutismul; limbajul alterității *infinite* este prea redundant; dacă trebuie să existe funcții etice, acestea nu trebuie să fie pur și simplu negarea ambiguităților morale ale gândirii, o tăcere sublimă, ci o violență care ține pasul, un război împotriva războiului, o luptă cu celălalt care totuși îi permite celuilalt să existe.

Această poziție este atât extrem de pragmatică, cât și extrem de etică: în opoziție cu forța verticală a metafizicii (mai ales când, ca în cazul lui Hegel, cere demonstrativ cultul lui Ares) sau cu infinitatea imposibilă a alterității etice, care îl transformă pe celălalt într-un sublim mut, terifiant și monstruos de feroce, dorința lui Derrida de a îndrepta gândirea exclusiv către violența orizontală a ființei pare cea mai înțeleaptă modalitate de a conține violența acolo unde este cea mai palpabilă. Aceasta este alegerea: ne salvăm de violență prin violență, iar dacă nu, atunci prin retragere și retragere (adică prin moarte). Când Derrida îi cere lui Levinas să nu se retragă atât de mult sau atât de repede, el îi cere doar lui Levinas să-și supună etica violenței necesare a reducerii fenomenologice, a eliminării alterității din infinitatea hiperbolică și a plasării ei în cadrul Aceluiași, garantând totuși că alteritatea este alteritate și păstrându-i „dreptul" de a fi diferență, sub o supraveghere morală vigilentă și neobosită. Aceasta înseamnă cu siguranță adoptarea unei poziții mai *responsabile* . Însă merită menționat că, deși Derrida a recunoscut condițiile eticului, el tot nu poate explica impulsul acestuia, mai ales atunci când respinge „obscurantismul" robust al limbajului lui

Levinas. De aici și tendința operei sale recente de a recurge la mistificări comparabile – „fiecare altul este un Total Alt”, darul „mesianic”, „imposibil” – pentru a da greutate eticii sale; căci dacă ființa este doar ființă și nu bine, atunci eticul radiază doar dintr-un dincolo a cărui *rațiune* [237] nu trăiește niciodată cu adevărat în ființă decât ca un eveniment ireductibil al singularității (dar, din nou, ca și la Levinas, este practic imposibil de spus de ce un astfel de eveniment obligă) [238] . În ultimii ani, Derrida l-a urmat cu siguranță din ce în ce mai mult pe Levinas în sublinierea primatului alterității celuilalt și, la fel ca Levinas, înțelege această alteritate în așa fel încât este imposibil să admitem vreun parametru estetic acestui primat; Celălalt iese din (sau se întoarce la) sublimul etic aproape lipsit de imagini ca un fel de absență mistică pe care o percepem, ca să spunem așa, prin intuiție: urma celuilalt mă evocă înainte de a fi eu, înainte de a fi; dar este doar o urmă, iar modul acestei evocări este în mod ciudat lipsit de vanitate egocentrică (și, prin urmare, aș argumenta, de sens) [239] . Și nu mai puțin decât Levinas, Derrida se refugiază în cele din urmă în declarații goale: „Justiția însăși, dacă așa ceva există, este în afara legii, neconstruibilă. Nu mai mult decât deconstrucția, dacă așa ceva există. Deconstrucția este dreptate” [240]În general, acest lucru nu este surprinzător: o adevărată etică „postmodernă” trebuie, întrucât este încă „modernă”, să se retragă de la *Sittlichkeit-ul lui Hegel* [241] către imperativul categoric kantian; dar, întrucât este încă postmodernă, nu poate împărtăși credința lui Kant în puterea rațiunii și, prin urmare, poate oferi, cel mult, fie riscul infinitului negativ, fie munca economiei infinite (sau poate ambele deodată).

Ambele abordări ale „eticii” nu au nimic de adus teologiei: aceasta nu poate renunța la credința sa în bunătatea ființei și nici nu poate folosi gândirea magică ce presupune existența unui eveniment singular care obligă dincolo de justificările date în crezuri și tradiții; întrucât nu poate accepta diviziunea dintre ființă și bunătate sau dintre bunătate și frumos, nu poate propune nici „infinitul”, nici economia, ci trebuie să-și urmeze propria retorică, fără preocupări „etice”. Dorința de a limita violența prin supunerea neechivocă a ființei mărturiei istoriei, fără tensiune analogică sau escatologică, conferă violenței statutul de primat ontologic (iar eticul, ca răspuns pur voluntarist la această violență, este condiționat de forțe culturale și politice și ar fi donchijotesc să presupunem că aceste forțe pot fi gestionate sau conținute de un discurs sau altul al rațiunii). Dacă etica lui Levinas, așa cum susține Derrida, este ideal lipsită de retorică, iar modul de izolare al lui Derrida este o supraveghere etică a retoricii, aceasta se datorează în ambele cazuri faptului că retorica, ca mediere inevitabilă a diferenței, a fost înțeleasă ca ceva inerent violent, imperativ, dominant (o prejudecată alimentată parțial de neîncrederea metafizică față de discursul inguvernabil, dar și de lecțiile istoriei). Această narațiune finală a sublimului readuce astfel acest eseu la sarcina sa inițială: să descrie o retorică lipsită de violență, descoperirea unei distanțe între diferite „eu” care ar permite cuiva să

ajungă la existență fără negație, privațiune sau discordie, să descrie o retorică care ar arăta că diferența finită aparține, mai presus de toate, apariției infinite a binecuvântărilor în pace unele cu altele și că intervalele dintre diferite „eu” sunt locuri de mediere estetică în care diferența poate fi primită ca un dar. Aceasta ar fi într-adevăr o retorică ideală, atât predicativă, cât și nominativă, invitantă și provocatoare, adoratoare și lirică, infinit bogată în tranziții intense, gesturi invitante, tipuri de grație: ar fi frumusețe.

Există poate un anumit arbitrar în aceste clasificări separate ale narațiunilor despre ireprezentabil; ne-am putea întreba, poate, dacă, luate împreună, ele nu descriu o singură viziune sau un singur etos. Premisele lor comune sunt numeroase: că frumosul aparține exclusiv sferei reprezentării, care este sfera limitării, posesiunii și stabilității și, ca atare, ascunde și rezistă la altceva decât prezența; că „adevărul” ființei, binele sau darul lumii, este altceva decât prezența, posedând o alteritate calitativă absolută (adică dialectică); că „sublimul” este o aluzie la această diferență și, ca atare, este atât opusul, cât și condiția frumosului; și că „infinitul” (ca nume pentru adevărul ființei *în sine* sau *transcendența sa)* nu are atunci nicio sintaxă ontică, nicio analogie inerentă și nicio legătură reală cu lumea, ca să nu mai vorbim de exemplul frapant în care infinitul este descris ca o ruptură radicală a totalității. Întrucât frumusețea nu comunică nicio valoare supremă, ci nu este nimic mai mult decât un soporific care tocește curiozitatea intelectuală, afirmarea eroică, înțelepciunea tragică sau zelul moral, doar sublimul, ca eveniment fără limite, vorbește despre libertate, creativitate sau etică; adevărul lumii este cu totul altul decât prezentul reprezentabil și, prin urmare, nu se îmbracă niciodată în proporționalitatea armonioasă a frumuseții lumii, nu se supune clarității înțelegerii și nu își găsește împlinirea în savurare. Așadar, a doua noastră definiție a „postmodernității” (narațiunea sublimului) face trimitere la prima („ontologia violenței”): dacă lumea se formează pe fundalul unei cortine a inimaginabilului, dacă în finitudinea sa este într-adevăr dată și afirmată de această negație impenetrabilă, atunci distincția dintre pace și violență nu este nimic mai mult decât o ficțiune inevitabilă și, uneori, chiar o imposibilitate critică; întrucât totul *este* în mod egal și doar forța menține jocul lumii, violența este deja prezentă în fiecare „adevăr”, deși fiecare adevăr, din păcate sau din fericire, este violență. Această narațiune, încă o dată, transformă fiecare retorică în agresivitate, fiecare frumusețe într-o minciună într-un fel (un drog, o distracție calculată sau o pauză vitală de la oroarea adevărului) și fiecare Exod într-o campanie de cucerire. Dorința de a găsi un fel de cale etică de ieșire din această narațiune este, fără îndoială, destul de sinceră, dar probabil și destul de absurdă.

Într-un anumit sens, aceste patru narațiuni ale sublimului se implică și se susțin în mod necesar reciproc; sunt fațete ale unui singur cristal; chiar și acolo unde par diametral opuse (în persoana lui Deleuze și Levinas), se completează

reciproc. Extinderea ființei (împreună cu posibilitatea gândirii) este acordată de o diferență originară, o absență care permite prezența, o exterioritate care nu aparține niciodată interiorității; lumea prezenței se naște atunci din violența temporară a absenței, ordinea dintr-un haos mai originar, pacea din discordie și viața din moarte; evenimentul ființei nu poate fi, așadar, altceva decât manifestarea Neantului, uitarea formei care formează „memoria" paralizantă a reprezentării și temporalizarea nihilizării ființei care dă lumii singurul său „sens"; Lumea vizibilă nu este, așadar, o sferă a valorii, ci doar o sferă a evaluării, un eveniment al finitudinii care nu poate vorbi despre „superioritatea" binelui decât prin propriul său sacrificiu, iar ființa lumii nu este o elevare transcendentală, ci o dialectică imanentă: astfel încât etica se dovedește a fi o orbire fundamentală. Diferență, haos, eveniment și… „zbor". (Pentru a aplica barbar imaginea minunată a lui Heidegger) tocmai „cuaternionul" – sau „dansul circular" – deschide lumea postmodernismului (chiar dacă unul dintre dansatorii din acest dans circular stă cu spatele la această „descoperire"); și în mijlocul tensiunilor ireconciliabile se formează și se consolidează un etos: abundența păgână, diluată cu alienarea gnostică. Chiar și juxtapunerea aparent scandaloasă dintre Deleuze și Levinas – afirmarea antinomică absolută a lumii și fuga etică nesfârșită de ea – se dovedește a fi pe deplin logică: atât păgânii, cât și gnosticii admit legea de fier a sorții ca operând aici, „de jos", și violența ca o pandemie care înghite ordinea vizibilului (primii pur și simplu de dragul glorificării ororii și generozității vieții, cei din urmă de dragul retragerii în paradisurile unui regat îndepărtat). Aceste două extreme – bucuria tragică și melancolia tragică – au trebuit să apară și să înceapă efectiv să se susțină reciproc de îndată ce separarea frumosului de bine a fost urmată de retragerea ființei în spatele vălului sublimului. Aceasta face parte din patologia modernității. Pentru majoritatea gânditorilor care acceptă dimensiunile unei astfel de lumi, aceste două extreme prezintă o alternativă dificilă sau provoacă o oscilație înnebunitoare; între alegerea păgână și cea gnostică, intervalul poate fi orice, cu excepția câtorva cazuri în care pasivitatea sofisticată și calmul contemplativ al bătrânilor „mandarini" precum Derrida le permit să atingă un echilibru vibrant. Dar, în orice caz, credința în unitatea transcendentă a ființei și a binelui (și speranța că *filokalia* , iubirea de frumos, este forma pe care o ia dorința în lupta pentru această unitate) este de neimaginat.

Niciuna dintre aceste două alternative nu este surprinzătoare din punct de vedere teologic, deși ambele sunt de înțeles (chinurile modernității sunt, de fapt, destul de vechi); dar cea mai străină tradiției teologice este cea reprezentată de Levinas. Deleuze (ca și Nietzsche) știe cel puțin să spună despre lume „foarte bună" (deși într-un mod care i-ar părea iremediabil pervers unui teolog), iar aceasta este prima înțelepciune. Dar Levinas, dezamăgit de lume, inversează sensul tuturor termenilor „biblici" pe care îi folosește independent: Dumnezeul gloriei este redus la o absență provocatoare, creația la un flux spontan, libertatea

iubirii la legăturile obligației exclusive. Este dificil să considerăm această viziune ca o descriere solidă a „eticului”; a o numi „iudaică” este necinstit. Moralitatea biblică poate fi generată de Lege, dar bunătatea creației dezvăluie pretutindeni măreția Celui care dă această Lege; iar etica [biblică] nu este niciodată separată de bucuria fraternității, de ospățul la care se participă sau pe care se anticipează (la urma urmei, ea este îndreptată analogic, în ospăț și în post, către pacea creației), sau de laudă. Pentru oricine ale cărui sentimente sunt antrenate de Biblie, gândirea lui Nietzsche oferă o atmosferă mai intimă decât cea a lui Levinas: prima, în orice caz, nu respinge niciodată iubirea de a fi.

Acesta este unul dintre motivele pentru care ne întoarcem, poate târziu, către Nietzsche însuși, în care teologia întâlnește toate provocările cele mai de-a dreptul deconcertante la adresa creștinismului, fie el antic, modern sau postmodern, exprimate cu o puritate și o forță care pur și simplu nu pot fi egalate de niciun alt gânditor. Nietzsche este, de asemenea, fără îndoială, figura care se profilează cel mai proeminent chiar în pragul postmodernismului. Într-o mare măsură, el a fost cel care a definit tipul de etos care trebuie să domine orice filosofie care dorește să transforme deziluzia față de (sau ostilitatea față de) toate discursurile transcendentului într-un mod de gândire puternic și creativ, fără iluzii sau regrete. A fi fără transcendență și aspirație transcendentă: o astfel de ontologie nu are un apărător mai elocvent și mai consecvent decât Nietzsche (și nimeni în a cărui retorică confruntarea cu teologia este mai evidentă). Nu este vorba că gândirea lui Nietzsche ca atare a fost acceptată necritic de gândirea postmodernă; Deleuze și Foucault se apropie cel mai mult de asimilarea poziției lui Nietzsche fără dificultăți aparente, dar chiar și ei, în momente de prudență, refuză să accepte retorica voinței de putere în măsura în care Nietzsche însuși a acceptat-o; cel mai bun lucru despre gândirea postmodernă este că tendințele metafizice ale lui Nietzsche sunt la fel de des respinse pe cât sunt recunoscute și că cele mai enigmatice implicații etice ale textelor lui Nietzsche sunt la fel de des respinse pe cât sunt recunoscute. Dar tocmai acesta este motivul pentru care Nietzsche este adesea preferat epigonilor săi: el și-a proclamat ontologia fără să se amăgească că ar lăsa loc undeva pentru o etică a „responsabilității” politice sau morale. El a înțeles ambele alternative oferite de epoca „postcreștină”: păgânismul și gnosticismul, abundența sau resemnarea. Primului i-a dat numele de Dionysos, celui de-al doilea (din păcate) numele de Hristos și a recunoscut imposibilitatea reconcilierii dintre ei: în special reconcilierea în termeni „etici”. Mai mult, gândirea lui Nietzsche este surprinzător de apropiată încă de teologie – dacă nu prin altceva, atunci prin convingerea sa arzătoare că durerea existenței nu ar trebui niciodată considerată un motiv pentru a urâ lumea (o maximă care – deși Nietzsche însuși a negat-o – se află în inima viziunii creștine asupra lumii). Dar și mai important, metoda sa a fost evanghelică; ontologia apare în textele sale doar ca parte a unui atac de amploare la adresa creștinismului, care este purtat retoric, diegetic [242]., în termeni de critică estetică. El confruntă reflecția

teologică și, prin urmare, o provocare polemică, într-un război al narațiunilor și, procedând astfel, eliberează teologia de dialectica apologetică pe care nu se mai poate baza și o cheamă înapoi la propriul limbaj: la proclamarea unei narațiuni a păcii spre deosebire de o narațiune a violenței, la lauda care se înalță în jurul formei lui Hristos, oferită spre deosebire de ditirambii exultanți ai lui Dionysos, la descrierea frumuseții eterne spre deosebire de descrierea sublimului etern.

III. Voința de putere

Nietzsche poate încă să indice spre viitor; amploarea influenței sale asupra gândirii occidentale pare abia să înceapă să se contureze. Cu siguranță, pentru Heidegger, Nietzsche a fost un filosof „la limită", o străfulgerare pe fundalul lungului și receului amurg al idealismului, un Janus profetic care privește simultan înainte, proclamând moartea metafizicii, și privește înapoi, dând metafizicii forma sa finală. Alții cred însă că Heidegger, oricât de bine ar fi înțeles semnificația epocală a lui Nietzsche, a abordat-o totuși într-un spirit excesiv de ponderat, lipsit de umor și teuton și, prin urmare, nu a reușit să aprecieze faptul că „metafizica" lui Nietzsche este o fabulă absolut ironică și deliberat inventată, al cărei scop (ca și mitul platonic autohton) este de a aduce la sfârșit, nu de a descoperi începutul: Nietzsche, spun ei, ar trebui perceput mai degrabă ca un eliberator, nu ca un Janus, ci ca un adevărat Dionysos, care zguduie în treacăt citadele metafizicii, credinței și rațiunii, chemând naturile libere la bacanale, gândirea la celebrare și la munca de afirmare în fața jocului fără scop al ființei. Dacă nu ar fi fost creștinismul, care auzise deja totul despre afirmațiile lui Dionysos, Nietzsche ar fi putut însemna poate un punct de cotitură mult mai important în gândirea occidentală, și anume, apariția în sfârșit a unui adversar filosofic a cărui critică a creștinismului pare la fel de radicală ca *kerygma* pe care o acuză. Nietzsche a înțeles, chiar mai fundamental decât Celsus (singura figură semnificativă printre criticii păgâni ai credinței, pe lângă Nietzsche), cât de îndrăzneață, ofensivă și absolută a fost răsturnarea valorilor antice de către creștinism: el permite astfel teologiei să vadă ceva din propriile sale profunzimi în oglinda disprețului său (al lui Nietzsche). Pe scurt, odată cu Nietzsche, vocea necredinței a atins în sfârșit nivelul vocii credinței și, prin urmare, în mod surprinzător, a făcut cinste credinței.

Desigur, în profunda noastră recunoștință față de Nietzsche pentru ostilitatea sa față de teologie, nu ar trebui să ne amăgim uitând să răspundem criticilor sale și să o facem „genealogic": adică, arătând că narațiunea lui Nietzsche se bazează pe premise pe care le deghizează și că această narațiune a fost deja luată în considerare și depășită în cadrul narațiunii creștine. Critica lui Nietzsche nu poate fi pur și simplu neglijată, cu atât mai puțin evitată, deoarece lovește în însăși inima credinței și a acțiunii creștine; este prea iscusită în înțelegerea limbajului moralității și speranței creștine și prea inteligentă în utilizarea celor mai

esențiale dispozitive creștine de expunere și predicare evanghelică. În cele din urmă, atacul lui Nietzsche asupra Evangheliei este în primul rând o *performanță* virtuoasă , un truc retoric ingenios, o trecere de la reconstrucții istorice imaginare la portrete psihologice strălucite, de la un fel de fenomenologie a „naturalului" la exagerări apocaliptice; iar acest atac cere teologiei o capacitate corespunzătoare pentru o „repovestire" cuprinzătoare și creativă a acestei narațiuni nietzscheene. Din păcate, încercările teologilor de a-l trata pe Nietzsche în termenii săi au fost rare, dacă merită menționate, în ciuda faptului că o mare parte din demersul postmodernist se află sub egida Anticristului lui Nietzsche. Dar chiar și aici nu este posibil să se ofere un răspuns cuprinzător și adecvat lui Nietzsche; iar o examinare a tuturor comentariilor lui Nietzsche despre creștinism, de la invective superficiale la argumente coerente, depășește scopul acestui capitol. Prin urmare, trebuie să mă limitez la o expunere adecvată a tratamentului lui Nietzsche asupra moralității creștine și a persoanei lui Hristos și la o evaluare parțială a forței criticii sale, a logicii sale și a rezistenței sale la „deconstrucția" teologică inversă; nu trebuie să abordez nici acuratețea factuală a interpretărilor sale asupra istoriei creștine, nici amploarea perspectivei sale asupra întregului spectru al gândirii creștine . [243]

Acest lucru este evident. Dar ceea ce este deosebit de izbitor în atacul lui Nietzsche asupra creștinismului este dezgustul său față de viața creștină ca fenomen estetic; aceasta îi jignește mai mult sentimentele decât rațiunea. „Oamenii moderni, care nu înțeleg nimic din terminologia creștină, nu mai simt acea superioritate dezgustătoare care a lovit gustul clasic cu formula paradoxală «Dumnezeu pe cruce». Niciodată și nicăieri nu a existat o asemenea îndrăzneală de perversiune și ceva atât de terifiant, interogativ și îndoielnic ca în această formulă: ea promitea o reevaluare a tuturor valorilor antichității" [244] . Există puține atacuri la adresa bunului gust și a igienei spirituale de care, în opinia lui Nietzsche, creștinismul să nu poată fi acuzat: fiind un blestem colosal adresat vieții, etosul său nu este altceva decât o perversiune perfidă a valorilor nobile, o strategie secretă a resentimentului răzbunător și exaltarea slăbiciunii și urâțeniei în detrimentul forței și frumuseții; fiind cea mai expresivă și perversă formă de decadență, credința sa slăbitoare seacă viața din această lume, direcționând energiile vitale către o altă lume, ireală [245] ; Fiind o ostilitate absolută față de viață, această credință este platonismul oamenilor nenorociți: este idealismul vulgar exprimat în forma sa cea mai perfectă ca ură față de viața trupească. Nietzsche declară că tocmai și exclusiv în tradiția creștină însăși *nenaturalitatea* a primit cele mai înalte onoruri ca moralitate și a fost stabilită pentru omenire ca lege și imperativ categoric. — Într-o asemenea măsură grosolană să greșească — nu ca indivizi, nu ca popor, ci ca umanitate! — I-au învățat pe oameni să disprețuiască cele mai josnice instincte ale vieții; au inventat „sufletul", „spiritul" pentru a distruge trupul; i-au învățat pe oameni să considere viața, sexualitatea, ca pe ceva necurat; caută principiul malefic în ceea

ce este cel mai profund necesar creșterii, în egoismul *sever* (ei iau acest cuvânt în sine ca pe un blestem); și, dimpotrivă, ei privesc semnele caracteristice ale declinului și ale rezistenței față de instincte, „altruismul", pierderea centrului de greutate, „depersonalizarea" și „iubirea aproapelui" *(obsesia pentru* aproapele) ca fiind cea mai înaltă valoare — ce spun? — valoarea absolută! *(EN,* 272).

Bunăvoința creștină este doar o parte a patologiei decadenței, „incompatibilă cu viața ascendentă și afirmativă" *(EN* 328); iar viziunea creștină asupra lumii „cealalte" este pur și simplu o calomnie josnică la adresa lumii , *adică* o idealizare care înjosește realitatea, o promisiune măgulitoare a nemuririi care distruge instinctele proprii vieții *(AC,* 118, 155–56) [246] . Cum poate un creștin care și-a fixat privirea asupra acestei eternități mitice și s-a întors de la panorama lumii să nu descopere că viața este ceva impur? Pentru Nietzsche, nicio doctrină nu putea exprima însăși esența credinței creștine mai perfect decât dogma Neprihănitei Zămisliri - drept urmare a căreia Biserica este „concepută într-un mod vicios" *(AC,* 147). Pe scurt, întrucât tot ce este frumos și nobil se realizează prin rafinarea (spiritualizarea) pasiunilor (dorințelor și chiar cruzimii), Biserica, incapabilă să transforme pasiunile animalice prin intermediul unei discipline solide, este obligată în schimb să prescrie eradicarea lor; Creștinismul, incapabil să transforme viața în expresiile sale superioare, se dovedește a fi evanghelia castrării [247] .

Darul lui Nietzsche de a formula acuzații de acest fel este aproape inepuizabil, iar în cursul dezvoltării lor, ca un fel de fuziune a logicii lor interne, se formează ceva opus, un zeu propriu evlaviei sale speciale; în opoziție cu figura Dumnezeului răstignit, el propune figura lui Dionysos, zeul vieții indestructibile, al extazului, al bucuriei și al forței. Această polaritate este exprimată cu o forță și o claritate deosebite într-una dintre notele adunate în *Voința de putere:*

Dionis versus „Răstignit": iată antiteza. Diferența nu constă în martiriile lor, ci în sensul lor. Viața însăși, împlinirea și întoarcerea ei eternă, creează chin, distrugere, voința de anihilare. În celălalt caz, suferința - „Răstignit ca un Nevinovat" - înseamnă o obiecție la această viață ca formulă pentru condamnarea ei. - Este ușor de văzut că problema constă în sensul suferinței: este ea creștină sau tragică. În primul caz, se presupune că este calea întregii existențe; în al doilea, ființa este considerată suficient de sfântă pentru a justifica chiar și cea mai monstruoasă cantitate de suferință. Omul tragic afirmă chiar și cea mai severă suferință: este suficient de puternic, suficient de bogat și capabil să divinizeze toate acestea. Creștinul neagă chiar și cea mai fericită soartă de pe pământ: este suficient de slab, suficient de sărac, suficient de dezmoștenit pentru a suferi din cauza vieții, sub orice formă o întâlnește. Dumnezeu pe cruce este blestemul vieții, un indicator pentru cei care caută eliberarea de viață; Dionysos,

sfâșiat în bucăți, este promisiunea vieții: se va întoarce veșnic și se va renaște din nou din ruine [248] .

Așa cum descrie Deleuze această opoziție, suferința lui Hristos acuză viața de nedreptate, o face vinovată și merituoasă de suferința pe care o îndură, o face să aibă nevoie de salvare, o transformă într-un atelier întunecat în care această viață însăși poate fi iubită doar atunci când este fragilă, slabă, schilodită și în chinuri; dar suferința lui Dionysos *este* dreptatea ființei. În timp ce crucea simbolizează contradicția și rezolvarea acesteia, afirmația dionisiacă este dincolo atât de contradicție, cât și de reconciliere [249] .

Desigur, toate abuzurile vicioase ale lui Deleuze ar putea părea pur și simplu grosolane și copilărești (ceea ce, ca să spunem adevărul, cel mai adesea este), dacă nu ar fi în apărarea straniei povești pe care o spune Nietzsche despre cum morala creștină a răsturnat ordinea antică. Nu voi expune în detaliu ceea ce scrie Nietzsche în *Genealogia moralei* despre „revolta sclavilor" creștini în sfera valorilor; este suficient să citâm afirmația sa că morala creștină nu este altceva decât aceste valori, inevitabile pentru sclavi, firi slabe și bolnave, ridicate cumva în mod grotesc la statutul de lege universală [250] și apoi - printr-o înlocuire inteligentă a valorilor „estetice" ale omului nobil prin valorile „morale" ale mulțimii - impuse firilor puternice și sănătoase [251] . În această morală a sclavilor, cu accentul ei imoderat pe milă, ușurare, consolare și ajutor, se regăsesc toate simptomele nihilismului și decadenței, consacrate prin nume pioase *(AC* 117-18). Și totuși, în ciuda faptului că valorile creștine au fost hrănite de cele mai slabe firi, acestea au triumfat totuși asupra valorilor nobile ale Antichității, datorită asertivității, rafinamentului și energiei lor inepuizabile de „resentiment" [252] , răutății care îi inspiră pe cei neajutorați și incită gloata să se întoarcă împotriva stăpânilor lor. Pentru cei ale căror firi bolnave sunt în sclavia sensibilității, cei care „nu sunt drepți și naivi, nu sunt sinceri, nu sunt sinceri de onești", care iubesc colțurile întunecate, care sunt tăcuți, detașați, umili, care se condamnă pe ei înșiși și care sunt vicleni (GM, 38-39), această realizare (adică nobila „bunătate"), de care sunt în cea mai mare parte incapabili, trebuie de fapt să apară ca „rea"; într-adevăr, imaginea creștină a „Celui Rău" [253] nu este altceva decât o distilare a instinctelor celui mai înalt tip de om (AC, 117). Iubirea creștină este în realitate doar o floare care împodobește urzicile unui tip foarte specific de ură evreiască, o răzbunare sublimă îndreptată împotriva celor sănătoși, puternici și energici (GM, 35); morala iudeo-creștină este creația originală a unei slăbiciuni agresive neobosite [254] care devine o forță irezistibilă: asemenea forței paraziților pe care multiplicitatea lor atomistică, colectivitatea, micimea și lăcomia nu le pot distruge. În mijlocul laudelor entuziaste pe care Nietzsche le adresează „nobililor" săi sălbatici, prădători, nesăbuiți și mărinimoși, se poate trece cu vederea cât de strălucit este *Genealogia*descrie logica și ingeniozitatea timidă a unei inimi sensibile; aici Nietzsche, cu o precizie caustică, dă una dintre cele mai

sigure lovituri ale sale înțelegerii de sine a Bisericii: el cunoaște bine - și exploatează cu o brutalitate barbară - o anumită predispoziție în gândirea creștină (poate un fel de mecanism de autoprotecție împotriva criticii, deși Nietzsche ar putea argumenta aici) de a se îndoi de propriile motive, de a prevedea ipocrizia, egoismul și păcatul chiar și în cele mai pure motive ale sale. Dar pentru Nietzsche este mult mai mult în joc: ipocrizie, motive impure - plângeri de acest fel ar realiza puțin în sine; Nietzsche are dezgust pentru însuși conținutul moralității creștine, pentru „ostilitatea sa esențială" față de viață.

Ce este bine? - Tot ceea ce sporește la o persoană sentimentul de putere, voința de putere și tărie.

Ce este rău? - Tot ce vine din slăbiciune (AC, 115) [255] .

Cultivarea celor slabi, esența moralității creștine, este de fapt conservarea celor slabi în slăbiciunea lor și are scopul doar de a elimina procesul prin care viața se evaluează și se alege pe sine (AC, 118).

Să piară cei slabi și urâți - prima poruncă a iubirii noastre pentru omenire. Trebuie să-i ajutăm și pe ei să piară.

Ce este mai dăunător decât orice viciu? - A simpatiza cu cei slabi și schilodiți - Creștinismul... (AC, 116).

În viziunea lui Nietzsche, nu poate exista acuzație și blestem mai mare decât aceea că valorile creștine sunt în contradicție cu existența naturală; trebuie să existe naturalețe în morală, declară el; valorile umane trebuie să aibă o formă inerentă vieții (77, 48). Dar acolo unde natura este slabă, acolo Biserica este puternică, înflorind acolo unde viața se retrage, în mijlocul bolii și decrepitudinii; idealul catolic este lumea ca o vastă casă de nebuni (AC, 167). Nietzsche acuză în special credința creștină de *cruzime* , de cruzimea cu care învață omenirea să disprețuiască plăcerea și senzualitatea vitală (AC, 131), de dezvoltarea în continuare a unei anumite falsificări evreiești a naturii (AC, 134) și, mai presus de toate, de dorința sa de a otrăvi și zdrobi pe cei puternici [256] . Creștinismul, simplu spus, este o minciună în raport cu lumea (AC, 125).

Însă aici trebuie să ne oprim și să ne întrebăm: ce este, strict vorbind, lumea și ce este natura? Știința academică modernă, deși subliniază ironia și „anti-esențialismul" lui Nietzsche, adesea nu reușește să facă dreptate tendinței sale evidente de a face afirmații surprinzător de generale, deși serioase: ticuri: ca și cum ar fi noțiunea greșită a existenței unei substanțe separate numite „fulger", independentă de fulger. „Omul natural" nu este înzestrat cu niciun substrat imuabil al eului și nu există un interval moral natural, inerent, în care un astfel de

om ar putea alege rațional să se retragă din acțiunea sa sau să se retragă din propria putere; pasărea de pradă nu este liberă să fie miel și nu este nici responsabilă, nici de învinovățit pentru că este ceea ce este. Dar credința creștină este hrănită mai presus de toate de fenomenul „conștiinței rele", o internalizare stranie și nefirească a celor mai agresive instincte ale omului puternic: violența care a fost forțată să se întoarcă spre interior, spre sine, într-o asemenea măsură încât apariția civilizației a suprimat acest sine. Așa cum fantezia Nietzsche, războinicii puternici, pe jumătate animale, pe jumătate oameni, ale căror cruzimi sălbatice au făcut posibilă formarea comunităților civile, s-au trezit închiși în ordinea politică și socială și supuși legilor și pedepselor statului, nu erau decât niște animale în cuști care tânjeau după libertate sălbatică, dorind cu pasiune să-și elibereze vitalitatea reprimată. Împinsi la o furie reprimată, dar internalizată, au devenit propriile lor aventuri periculoase și camere de tortură, creând înălțimi și adâncimi din ce în ce mai mari în lumile lor interioare; iar această interiorizare hipertrofiată (care i-a predispus și la un sentiment de „vinovăție") s-a dovedit neprețuită pentru Biserică. Căci creștinismul a elaborat ulterior ingenios și infinit sensul „vinovăției" și „datoriei" simțite de oamenii civilizați față de zeii strămoșilor lor, dezvoltând ideile monstruoase ale unei pedepse eterne pentru păcat și ale unei datorii față de divin atât de exorbitante încât numai Dumnezeu însuși, creditorul, este capabil să le plătească (prin plata „dragostei" care, de fapt, leagă umanitatea de Dumnezeu printr-o datorie de recunoștință la fel de infinită) (GM, 45-92). După cum scrie Nietzsche cu o claritate elegantă, „Preotul *domnește* inventând păcatul" (AC, 166) [257] .

Preotul *conduce* . În ciuda tuturor pretențiilor sale la non-violență, Biserica a fost de la bun început, chiar înainte de a dobândi puterea politică, o structură de coerciție, cu adevărat cea mai mare dintre toate tiraniile. Nu că exercitarea tiraniei ar fi în sine reprobabilă. În cele din urmă, textele ulterioare ale lui Nietzsche apără o viziune asupra lumii care nu este altceva decât voința de putere, un „patos" cosmic format din nenumărate cuante de forță care există în „relații de tensiune" (*WP* , 338-39) [258] , „o energie gigantică, fără început sau sfârșit (...) un joc de forțe" infinit fertil, abundent, contradictoriu și repetitiv, toate acestea servind doar puterii dionisiace de creație și distrugere (*WP* , 549-50), iar fiecare dintre forțele aflate la lucru în lume - naturală, „morală" sau de altă natură - este doar unul sau altul aspect al acestei puteri (*BGE* , 4748). Totuși, în exprimarea creștină a acestei voințe, Nietzsche disprețuiește reactivitatea sa absolută, lipsa sa de creativitate, agățarea superficială de putere și dorința sa lașă de a potoli tumultul vieții. Creștinismul poate oferi invalizilor creați de spiritualitatea sa moderată anumite expresii blânde și liniștitoare ale puterii - acte de caritate, gesturi de indulgență (GM, 135) - dar, în același timp, suprimă orice impuls către forme superioare de viață. Și, deși Nietzsche insistă că înnobilarea voinței de putere - prin sacrificiu, disciplină, asimilarea spirituală a legii - este un moment necesar în expansiunea creativă a puterii, el nu vede în asceza creștină,

moralitate sau profesiunea preoțească decât o batjocură depravată a acestei înnobilări, ipocrizie, un refuz de a recunoaște adevăratele motive care mișcă Biserica și o expresie a unui resentiment laș îndreptat împotriva „naturilor libere” [259] . Chiar dacă totul este, de fapt, o consecință a formelor pe care le ia voința de putere infinit multiformă, chiar dacă tot ceea ce se numește voință, gândire și acțiune nu sunt decât momente artificial izolate în cadrul unui proces mult mai măreț, trebuie totuși recunoscut că credința creștină este voința de putere în manifestarea sa cea mai vulgară și josnică: puterea care se prezintă ca o renunțare la putere, ca o negare a luptei, ca evanghelia păcii perfecte - și numai de dragul de a se face mai puternică, mai înfricoșătoare, mai invincibilă.

O retorică extrem de revigorantă! Dar dacă facem un pas înapoi de la fluxul polemic al lui Nietzsche, devenim alarmant de conștienți de o presiune chiar în inima acestei critici, o contradicție divizivă care mută continuu centrul narațiunii lui Nietzsche într-o parte sau alta (legată doar printr-o ironie imperceptibilă ce refuză să ia prea în serios afirmațiile acestei narațiuni); în același timp, edificiul „adevărului” este demontat și ridicat. Cu greu putem nega, mai presus de toate, prezența unui naturalism aparent lipsit de gândire în gândirea lui Nietzsche, care îl determină să folosească cuvinte precum „viață”, „instinct” și „natură” cu o încredere frivolă ce trădează propria sa înțelegere clară că toate „adevărurile” sunt condiționate de contingența culturală; și ne putem întreba pe bună dreptate dacă viața pe care o laudă este ceva mai fascinant decât izbucnirea mândră a unei voințe goale, oarbe și idioate, căreia îi atribuie în mod arbitrar (într-un acces de entuziasm romantic) calități precum bogăția, vitalitatea și creativitatea. Este adesea dureros să auzi tonul ironic, care indică urechii atente situația precaută în care o metafizică aparent absolutistă se dezvăluie ca o artă deliberată și extravagantă a inventării. Dacă viziunea lui Nietzsche asupra naturii - asupra ființei - este pur și simplu cea a păgânului (heraclitean, epicurean etc.) αγών κοσμικός [260] , dacă „viața” despre care vorbește Nietzsche este *în esență* o însușire, o vătămare, o suprimare, atunci, desigur, diferența ontică apare în narațiunea lui Nietzsche ca o opoziție și o contradicție; într-adevăr, diferența este resimțită ca diferență tocmai în măsura în care fiecare forță rezistă, cedează sau învinge o altă forță: aceasta este ontologia violenței în forma sa cea mai elementară. Nu că aceasta ar fi în vreun fel o observație frapantă și nici că există ceva în ea care să vorbească împotriva poziției lui Nietzsche; ea doar face ca imobilitatea antimetafizică a argumentelor sale să fie pusă sub semnul întrebării. Poate vreun grad de distanță ironică să facă critica nietzscheană mai puțin „metafizică” decât ceea ce atacă? Sau, mai degrabă, poate această critică să se susțină cu vreo forță sau tenacitate dacă nu își bazează pretențiile pe „adevărul” narațiunii pe care o evocă? Și este nostalgia lui Janus atunci cu adevărat irezistibilă? Această întrebare este poate mai interesantă în retrospectivă, pentru studenții postmoderni ai lui Nietzsche (cei care speră să respingă nu doar metanarativele, ci și narativitatea *lui).*ca atare, cu „ermeticitatea” și ierarhia

semnificațiilor sale) decât pentru el însuși. Dar este, de asemenea, o chestiune care nu poate fi pur și simplu respinsă ca o preocupare lipsită de umor pentru interpretări „literale”, deoarece a presupune că Nietzsche era pe deplin conștient de ambiguitatea modului său de a vorbi nu modifică adevărul că, opunând ontologia violenței narațiunii creștine, avantajul pe care Nietzsche pare să-l fi obținut este, în cele din urmă, nu mai convingător decât orice altă preferință estetică. Nu ar exista, desigur, nicio obiecție la acest lucru dacă Nietzsche însuși nu și-ar considera preferința ca o relatare mai onestă, mai puțin ofensatoare, mai puțin arbitrară și mai adevărată a realității; contra-narațiunea post-creștină a lui Nietzsche (care, uneori, poate, poartă amprenta resentimentului și a indignării mai degrabă decât a onestității) nu poate fi negată de puterea și atractivitatea sa, dar trebuie recunoscută nu doar ca o critică, ci ca o kerygmă mereu diferită. Între viziunea lui Nietzsche asupra vieții ca agon și viziunea creștină asupra vieții ca creație - ca „dar” și har original - nu există nimic (nici măcar în dovada tangibilă a „naturii cu dinți și gheare însângerate” [261]) care ar face evident unul dintre aceste puncte de vedere mai adevărat decât celălalt. Fiecare dintre ele vede și ia în considerare violența experienței și frumusețea ființei, dar fiecare în conformitate cu propriul mit ireductibil și cu o estetică specială. Nietzsche a inițiat duelul gusturilor, iar metafizicul apare în el ca un element necesar al narațiunii integrale; Cu toate acestea, diferența imediat izbitoare dintre dinamica narațiunilor creștine și nietzscheene nu este că prima este angajată în mod neechivoc într-o metafizică a identității și prezenței, ci că cea de-a doua este pur și simplu mai puțin sinceră în ceea ce privește metafizica pe care o dezvoltă.

Desigur, Nietzsche nu s-ar simți deloc neliniștit de astfel de obiecții; adevărul este întotdeauna țesut metaforic în țesătura limbajului, ar răspunde el nepăsător, este transferul de sens dintr-un context în altul într-o serie infinită de tropi interconectați, apariția unei apropieri de „ființă” atinsă prin rute din ce în ce mai ocolite în jocul distanțării semantice [262] ; iar strategia sa, ca să fim sinceri, este una de îndemn: el recomandă doar, uneori cu o indiferență uimitoare față de distincțiile precise, să nu ne deranjăm cu metaforele sale. Nu contează prea mult, de exemplu, că retorica floridă cu care echivalează în treacăt creștinismul cu platonismul nu este deloc împovărată de specificații filosofice, atâta timp cât textul său are puterea de a convinge. Dar trebuie remarcat că gândirea creștină se poate elibera de această acuzație cu nu mai puțină forță retorică; În orice caz, implicațiile metafizice ale acuzației estetice sunt greu de justificat în acest caz, cu excepția faptului demonstrabil (și istoric credibil) că, deși gândirea creștină a aplicat adesea limbajul „platonic” teologiei sale încă de la început, s-a văzut nevoită să modifice radical acest limbaj. Se poate demonstra chiar că neoplatonismul, în primele secole ale Bisericii, transformase deja ontologia platonică într-o direcție ceva mai „creștină” [263] , înlocuind simpla relație de oglindă dintre lumea vizibilă a materialității haotice și lumea ideală pe care o imită imperfect cu o relație de emanație în care fiecare ființă „aparține”

multiplicității *nous-ului* [264] în contemplarea sa asupra Unului (cum ar spune Plotin); în cele din urmă, pentru Plotin, „infinitul” (τό άπειρον) încetase deja să mai fie un simbol al rușinii filosofice, un sinonim pentru indefinit și fără formă, și devenise o desemnare a plenitudinii pozitive a binelui Unului. Într-un fel sau altul, ne apropiem de regatul platonic al formelor prin abstracție din lumea concretului și a diferenței, dar ceva s-a schimbat fundamental în momentul în care teologii creștini au început să-și identifice absolutul cu infinitul, să echivaleze binele, adevărul și frumusețea cu ființa însăși în toată integritatea sa și să aplice înțelegerii lor despre Divinitate limbajul relației, al receptivității și al creativității. A fost oare adevărat sau nu că „platonismul” pe care teologia patriotică îl considera potrivit scopurilor sale începuse deja să se elibereze de χωρισμός-ul platonician [265]?și să expulzeze din sine fantoma „infinitului rău”, dar gândirea creștină, în măsura în care și-a însușit morfologia neoplatonică a ființei, a transformat-o [platonismul] în conformitate cu propria sa narațiune; tot ce a mai rămas din acest platonism a fost un set ciudat de concepte și termeni care fuseseră integrați într-un sistem de gândire mai amplu și pe care o altă sursă de analogie, în esență mult mai transcendentă, îi făcuse analogici. Când gândirea creștină a definit Trinitatea ca fiind proeminența circulară eternă a Persoanelor în identitatea Lor (circumsiunea coegală) - spre deosebire de ierarhia zeității în declin - narațiunea neoplatonică a emanației substanțiale - și odată cu ea ultima aluzie la *un spațiu ontologic* de simulacre - și-a pierdut sensul; Dacă frumusețea existenței materiale nu este pur și simplu revărsarea unei frumuseți închise în sine, strict unitare și în întregime spirituală prin canalele înguste ale materialității amorfe, ci o expresie opțională, necomplicată și accidentală a bucuriei divine, deja „diferențială” [266] , atunci diferența creată se dezvăluie liber ca un bine creat neechivoc, deși diferența este un bine analogic; și când gândirea creștină a înlocuit analogia identică și substanțială pe care platonismul a postulat-o între lume și Dumnezeu cu o analogie ontologică autentică între creaturi, care în niciun caz nu au vreo pretenție substanțială la existență, și Dumnezeu, care este actualitatea exclusiv transcendentă și absolut imediată a existenței fiecărei ființe, orice reflecție metafizică a trebuit să sufere o revizuire. Chiar și gândirea neoplatonică despre infinit ca exces de perfecțiune într-o stare de simplitate divină și monadică a fost în cele din urmă depășită de gândirea creștină despre infinit (care a fost formulată pentru prima dată logic coerent de Grigore de Nyssa) . [267] A considera creația ca fiind dăruirea *unei alte diferențe, a unei alte diferențe,* nu înseamnă a interpreta această lume doar ca pe o realitate separată și inferioară de care trebuie să fugim pentru a ajunge la absolut, ci mai degrabă a înțelege finitul ca fiind îmbrățișat de harul infinitului și conținându-l în sine; probabil că ar fi mai puțin caracteristic creștinismului clasic să vorbească despre o „altă lume” decât să spună pur și simplu că lumea este infinit mai mare decât s-ar putea aștepta cineva în momente de mai puțină reflecție . [268] [269] sau chiar să descrie creația - inclusiv arta și virtutea umană - ca aparținând *gloriei Dei* [270].„Adevărul” creștin este mai universal decât „adevărul” platonismului;

Logosul creștin trebuie înțeles ca conținând în sine întreaga creație și întreaga istorie - fără a priva creația de diferențele sale și fără a reduce contingența ontologică la condiții de sărăcire și distorsiune - și, prin urmare, el [Logosul], așa cum îl formulează expresiv Jaspers, este „deschis către *alogos [* 271] *”* [272] și aceasta înseamnă, pe de o parte, că lumea este conținută în ființa lui Dumnezeu și, prin urmare, poate fi cunoscută din perspective diferite, din puncte de vedere diferite [273] , și, pe de altă parte, că adevărul absolut este Dumnezeu însuși, care este transcendent față de lume și în care ființa și infinitul coincid și, prin urmare, nu pot fi niciodată înțelese decât printr-o serie de perspective și puncte de vedere separate, cărora posesia ultimă a divinului le este totuși negată apofatic. Întrucât ființa este expresia analogică a Treimii infinite, ea „corespunde” sursei sale nu prin vidul simulacrelor și al lucrurilor individuale care tind să coincidă în ideal, ci prin propria sa mișcare de exces diferențial, ca retorică expresivă a unui Dumnezeu infinit de sensibil și diferențiator. Prin urmare, este greu de înțeles care este mai „idealistă”: tradiția creștină sau critica nietzscheană.

Însă, din nou, toate acestea împovărează diatriba lui Nietzsche cu îndoieli critice; vorbind despre creștinism ca platonism pentru popor, Nietzsche nu face nicio pretenție metafizică sau hermeneutică; el își exprimă pur și simplu antipatia față de un etos care denigrează simțurile, se revoltă împotriva instinctelor cărnii și plasează ultima valoare doar în sfera „realității” spirituale: etosul „castrării”, cultul morții. Dionysos al lui Nietzsche, dimpotrivă, se presupune că unește în sine cele mai puternice impulsuri ale spiritualității și senzualității [274] ; ca emblemă a celei mai pioase ireligiuni, el exprimă ostilitate față de orice credință care deviază viața de la ea însăși, de la splendoarea ei risipitoare, extravagantă și contradictorie. (Și aici, din păcate, apelurile copilărești ale lui Nietzsche la Viață răsună cu ecouri în literatura păgână infantilă a unui întreg secol, de la A. C. Swinburne și Havelock Ellis la Gore Vidal.) Dar chiar și în acest cadru, nu este pe deplin clar câtă încredere ar trebui acordată retoricii lui Nietzsche, căci, indiferent cât de departe se extinde condamnarea sa a pioasei „dincolo de lume” - în care biserica nu și-a văzut deloc scopul - este o respingere lipsită de echivoc a gnosticismului și nu o respingere paradoxală a creștinismului clasic, care ar fi putut fi mai în concordanță cu viziunea asupra lumii a lui Nietzsche. Într-adevăr, este clar pentru oricine este versat în antichitatea târzie și cunoaște lumea în care a început Evanghelia, că un spirit predominant al „dincolo de lume” pătrunsese de mult Imperiul: nu numai gnosticismul, ci și orice formă de cult divinizant, religiile misterelor, ezoterismul oriental, varietățile de platonism mistic și ocultism; Disprețul față de carne, exprimat de Valentinus, Ammonius Saccas, Plotin și misterele mitraice, sau chiar de împăratul ipocrit și dezordonat Iulian, a arătat mai multă oboseală față de lume decât oricare dintre acele manifestări excesive de spiritualitate cărora le-a căzut victimă Biserica. Se poate fi de acord cu Nietzsche că această atmosferă de spiritualitate acosmică și dezcorporată

calomniază lumea și se poate admite că a infectat toate instituțiile și fiecare aspirație religioasă a vremii, inclusiv instituțiile și spiritualitatea bisericii însăși; dar trebuie să vedem în ea în primul rând și *un păgânism.*fenomen: să se înțeleagă conștientizarea crescândă, în cadrul unui imperiu din ce în ce mai pluralist și cosmopolit, că cosmosul păgân era un câmp de luptă și că singurul răspuns posibil era acceptarea principiilor de bază ale imperiului sau retragerea spirituală din lume, cu tendința din ce în ce mai mare de a alege cea de-a doua variantă. Creștinismul a suferit foarte mult de această infecție, dar a fost capabil să o reziste într-un mod în care păgânismul nu a putut, deoarece creștinismul avea mijloacele de a „repovesti" narațiunea cosmosului păgân într-un mod fundamental. Dar Nietzsche este poate o reamintire a faptului că biserica nu s-a debarasat întotdeauna complet de vestigiile păgânismului: alteritatea sa, incapacitatea sa de a vedea frumusețea creației fără a ceda suferinței existenței, frica sa de lumea violentă; comunitatea veselă și sacrificială și *agapea eroică* [275] a părinților deșertului nu au putut împiedica complet invazia spiritualității uneori fără vărsare de sânge; exemplul lui Simeon Stilitul (și al sfinților similari) a stârnit prea multă admirație arzătoare în rândul oamenilor de rând, care erau înclinați să privească isprava sa spirituală ca pe un spectacol impresionant care demonstra o tărie de caracter și o abnegație incredibile. Dar tocmai în această lume crepusculară a impulsurilor transcendentale și a unui păgânism din ce în ce mai împovărat de propria povară a venit creștinismul ca vestea bună, promițând cu o generozitate excesivă reînnoirea vieții, predicând creația, întruparea, învierea cărnii și restaurarea finală a cerului și a pământului: a venit, mai mult, ca o credință ale cărei simboluri nu erau peceți secrete, nici sângele taurilor, nici apa putridă și hrana grosolană a pustnicilor ascetici, ci semnele fundamentale ale frăției, ospățului și bucuriei: pâinea și vinul. Nu se poate nega că o astfel de credință a fost un atac la adresa valorilor păgâne: o răsturnare pur evreiască a acestora, o bucurie în armonia creației ca dar și binecuvântare, o incapacitate de a fi excesiv de obosit de carne, un sentiment constant al „greutății" pure – *kavod* – a gloriei lui Dumnezeu [276] și a bunătății a tot ceea ce există; dar această subversiune nu este înțeleasă de Nietzsche, cu admirația sa oarecum adolescentină pentru grosolănia păgână, și astfel narațiunea sa devine din ce în ce mai obsesivă și dezechilibrată. Dacă cultura creștină ar fi pur și simplu spiritualistă, dacă ar susține un etos precum cel al *Corpus Hermeticum* [277] sau al libretului *lui Parsifal*... atunci acuzațiile lui Nietzsche de „castratism" la adresa creștinismului ar fi fost și mai furioase; dar, în ciuda abilității și ingeniozității psihologice a „genealogiei" nietzscheene, aceasta nu reușește niciodată să conțină complexitatea a ceea ce încearcă să descrie. Doctrina ortodoxă a creației din nimic (și doctrina concomitentă a bunătății creației) a condus Biserica (chiar mai radical decât ar fi putut face neoplatonismul) să refuze să atribuie răului orice ființă adevărată, să-l definească nu ca o esență sau o forță reală, ci ca o simplă negație, *o reacție* , o absență a binelui (στέρησις αγαθού), o perversiune a voinței, o tendință spre neființă - dar

nu ca un lucru obiectiv, printre altele: toate lucrurile sunt supuse afirmării - și cu forță egală - ca creație bună a lui Dumnezeu.

Și, bineînțeles, există ceva absolut plictisitor de fals în afirmația că răstignirea lui Hristos a figurat întotdeauna în tradiția creștină, în cele din urmă, ca o negare, mai degrabă decât o afirmare a vieții trupești la care Hristos a fost forțat să renunțe. „Adevărat vă spun că nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea, când îl voi bea nou în Împărăția lui Dumnezeu" (Marcu 14:25; cf. Matei 26:29; Luca 22:18) – vinul acționând aici în mod clar ca un simbol ideal și concret al frumuseții creației și al bucuriei de a fi în pace cu ceilalți oameni: nu vinul lui Dionysos, care face imposibilă fraternitatea, promițând doar intoxicație, participare animalică în mulțime *(turba),* anonimat și violență, ci vinul nunții de la Cana sau cina nunții Mielului. Într-adevăr, dacă mi s-ar permite o digresiune lirică, răspunsul teologic la Friedrich Nietzsche ar fi probabil dezvoltat exclusiv în cadrul imaginii „vinului". La urma urmei, vinul lui Dionysos este, fără îndoială, cel mai grosolan dintre vinuri, menit să îmbete mai degrabă decât să distreze; este rodul viței de vie cu care Dionysos a construit un pod peste Eufrat după ce l-a jupuit de viu pe regele Damascului, pentru a putea cuceri India pentru viticultură (din câte știm de la Plutarh, Pausanias, Strabon, Arrian, Diodorus Siculus și alții); și, de asemenea, al viței de vie cu care Lycurg l-a confundat pe fiul său Dryas când acesta a înnebunit pentru că l-a insultat pe zeul furios, făcându-l să „taie" și să-l ciopârțească pe Dryas în bucăți (așa cum relatează Homer și Apollodorus); vița de vie care a fost distrusă de pirații care nu voiau să-l ducă pe Dionysos pe insula Naxos (așa spun Homer, Apollodorus și Ovidiu); acest vin le-a inspirat pe bacante să-l sfâșie pe Pentheus în bucăți, conduși de mama sa Agave (conform lui Euripide și alții); Acest vin este asociat constant cu nebunia, antropofagia, crimele în masă, războiul și jafurile (nu trebuie decât să luăm în considerare cultul dionisiac al lui Orchomenus - cu actul său ritualic de crimă fără discriminare - și povestea fiicelor lui Minyas, precum și nebunia, infanticidul și canibalismul la care se referă acest cult). Pe de altă parte, vinul în Scriptura creștină este, în primul rând, o binecuvântare divină și o imagine a Generozității lui Dumnezeu (Gen 27,28; Deut 7,13; 11,14; Ps 104,15; Pro 3,10; Is 25,6; 65,8; Ier 31,12; Ioel 2,19-24; 3,18; Amos 9,13-14; Zaharia 9,17), precum și o mulțumire potrivită prin care Israel își exprimă dragostea față de Dumnezeu (Ex 29,40; Lev 23,13; Num 15,5-10; 18,12; 28,14; Deut 14,23; 15,14; 18,4); este vinul care „îi bucură pe Dumnezeu și pe oameni" (Judecători 9:13), care se bea și se dă celor care nu au nimic pregătit pentru ziua sfințită lui Dumnezeu (Neemia 8:10), simbolul reînnoirii legământului lui Dumnezeu cu poporul său (Isaia 55:1-3), băutura îndrăgostiților (Cântarea Cântărilor 5:1) și simbolul iubirii însăși (7:2, 9; 8:2), a cărei absență este „întunecarea oricărei bucurii" (Isaia 24:11); mai mult, este vinul *agapei*și banchetul fratern, pe care Hristos l-a făcut primul semn al divinității Sale la sărbătoarea din Cana; vinul de cel mai înalt nivel, în care împărăția s-a manifestat înainte ca „să vină ceasul" lui Hristos (Ioan 2:3-10); dar

și vinul pe care toate făpturile bune l-au refuzat când Hristos era pe cale să meargă la moarte, promițând, însă, că va bea din nou vin la masa de banchet în împărăția Tatălui; și acel vin amestecat cu mir care i-a fost adus la buze când era pe cruce (Marcu 15:23; Matei 27:34); în sfârșit, vinul a cărui bucurie este comunicată din nou Bisericii - pentru totdeauna - prin focul Rusaliilor (Faptele Apostolilor 2:13) și în care unirea fraternă a lui Hristos cu turma Sa renaște la fiecare celebrare euharistică. Nietzsche era cu siguranță un abstinent și nu putea aprecia meritele vinului bun și, prin urmare, nu este surprinzător că exercițiile sale de „oino-teologie” [278] trădează un gust oarecum prozaic.

Dar ne-am putea aștepta cel puțin de la Nietzsche o oarecare recunoaștere a faptului că doctrina învierii nu este în niciun fel reductibilă la o simplă doctrină a nemuririi sufletului, a unei esențe spirituale care tânjește după eliberarea din închisoarea cărnii, ci trebuie să fie o expresie a credinței că, din partea divină, lumea, ca creație a lui Dumnezeu, se va dovedi demnă de afirmarea sa în eternitate. Sau ne-am putea aștepta la o înțelegere a faptului că viziunea escatologică descrisă de Pavel în capitolul al optulea al Epistolei către Romani vorbește despre revelația finală a lui Dumnezeu, nu ca o distrugere a acestei lumi în favoarea cerului, ci ca o transformare și glorificare a lumii. Dacă, totuși, se pune accentul cuvenit pe soteriologia creștină, care interpretează crucea și învierea lui Hristos ca fiind victoria Sa asupra morții și restaurarea vieții Sale invincibile, se pune întrebarea în ce măsură ne putem încrede în opoziția lui Nietzsche față de mitologiile lui Hristos și Dionysos; și, de asemenea, întrebarea dacă înfrumusețarea acestei tipologii de către Deleuze nu este oarecum banală și vulgară: oare suferința lui Hristos afirmă vinovăția ființei, în timp ce suferința lui Dionysos își proclamă inocența? Sau poate ar trebui să abordăm aceste lucruri mai subtil și să vedem în crucea și învierea lui Hristos povestea suferinței nedrepte a vieții (adică a nedreptății violenței care răstignește) și a dreptății care imploră mântuirea a ceea ce este în captivitate și se manifestă ca o iubire nemuritoare pentru plenitudinea creației? Acest dualism grosolan al suferinței care condamnă viața și al suferinței care o sfințește ignoră ambiguitatea ambelor narațiuni; sau, mai degrabă, nici măcar nu întreabă ce fel de viață afirmă Dionysos și este complet incapabil să vadă ce fel de viață învie odată cu Hristos. Simplu spus, afirmarea dionisiacă este un blestem asupra vieții, în timp ce abnegația lui Hristos este o afirmare a întregii creații.

Cât despre punctul de vedere al lui Nietzsche, apărat în *Genealogia moralei* , conform căruia ideea unui suflet, a unei subiectivități stabile din spatele acțiunilor nobilului – „vulturii lacomi” – este o născocire a imaginației celor slabi care erau asupriți de nobil și care doreau să creadă într-un interval moral, un teren intermediar între agent și acțiune, în care își puteau îndrepta reproșurile, este puțin probabil ca o astfel de viziune să supraviețuiască unei analize mai atentă. Replica foarte inspirată a lui Milbank la această narațiune poate fi de încredere:

sclavul, observă el, nu are nevoie de nicio fantezie pentru a-l condamna pe stăpân; nu este nevoie de o deplasare „metonimică” a judecății morale la nivelul sinelui permanent, deoarece există întotdeauna deja o tensiune metaforică în acțiunile „nobile”. Războinicul sălbatic din societățile tribale primitive *nu semăna pur și simplu* cu vulturul sau cu leul, ci îi imita activ, îi folosea ca totemuri; naturalețea nobilă este deja o invenție culturală, evlavia imitativă a omului care devine vultur. În acest caz, poate că sclavul a văzut adevărul metaforei și, prin urmare, este justificat să nege inevitabilitatea agresivității nobiliare sau violența frenetică a vieții și este la fel de justificat să aleagă o altă narațiune, țesută dintr-o tropologie mai pastorală, ale cărei principii de bază nu se bazează pe romantismul forței și al cuceririi, ci pe primordialitatea iubirii [279] . Milbank observă, de asemenea, că Nietzsche este puțin interesat de codurile care erau deja prezente în comunitatea eroică, ci își imaginează (destul de fantastic) ordinea acestei comunități ca constând în compromisuri făcute de oamenii aflați la putere, în culmea excesului lor animalic [280] ; iar Milbank continuă sugerând că o altă genealogie a interiorității subiective ar putea fi mai plauzibilă să fie înrădăcinată în autoreferențialitatea fanatică [281] care este caracteristică culturii eroice [282] .

Poate că se pune întrebarea dacă monismul fenomenalist al relatării lui Nietzsche despre „naturalitatea nobilă” nu poate fi integrat în gândirea creștină. La urma urmei, atunci când puterea dezlănțuită și imanența nestingherită a nobilului în acțiunea sa sunt asemănate cu indivizibilitatea fulgerului și a strălfulgerării sale, există o grosolănie intelectuală foarte evidentă ascunsă în spatele preciziei acestei imagini. Există foarte puțină ambiguitate lingvistică într-o strălfulgerare, iar fiecare fulger are propria sa istorie specială și independentă; dar trebuie să ținem cont și de complexul lingvistic, social și politic al existenței umane, de istoricitatea și temporalitatea metaforică a fiecărei „esențe” umane, pentru a recunoaște în virtuțile marțiale ale „nobilului” nu doar un fenomen natural primordial, ci un efect, și un efect teatral pe deasupra. Dacă războinicul nobil ar fi pur și simplu un fenomen auto-manifestant, o auto-exprimare imediată prezentă în cazul „revelației” sale, atunci nu ar fi el pur și simplu o substanță „egologică”? Dacă nu există nicio distincție între acțiune și identitate, acolo unde nu există un interval moral, nu este aceasta realitatea concretă a eului, imuabilă și absolută, *eul* cartezian într-o venă fenomenalistă? Intervalul moral este caracteristic metafizicii eului (sufletului cartezian), poate pentru că este conceput ca un interval care poate fi întors „înapoi” pentru a descoperi *terminus a quo* [283] din *care* pornește acțiunea morală și, prin urmare, pentru a ajunge la substanța simplă a identității existente prin sine; reproșurile sclavului sunt adresate agentului pentru care acțiunile sunt ceva extern și neesențial și în care ceea ce *este* nu este separat de *modul în care...*este: activitatea este imediat prezentă – într-un mod nescris – în interiorul sufletului. Spațiul introspectiv al reflecției carteziene rămâne încă o aprehensiune „externă” a multiplicului, după

care gândirea este din nou cufundată în substanța indivizibilă a unei identități monadice incontestabile, inseparabilă de actul gândirii. Nu este oare evident că o astfel de concepție a Eului este atât de iremediabil „identică” cu ușurința cu care Nietzsche își construiește analogiile: fulgere, vulturi, lei etc.? Substanța „fenomenalizată”, sufletul adus la suprafața spațiului și timpului, este încă aceeași esență antică în care identitatea vibrează ca unic semn al prezenței absolute. Și acel Eu care este numit „eveniment” și nu „substanță” este cel puțin la fel de mitic ca subiectivitatea stabilă. Dacă ceea ce este denumit subiect este pur și simplu o serie de întâmplări și nu un substrat al identității, tot ne referim la o substanță: la una care există ca un moment recurent fără echivoc al esenței de sine și ca o succesiune identificabilă de manifestări concrete ale identității; Tocmai la această substanță se poate face referire, la constanța încăpățânată cauzală și fenomenală, la reprezentarea succesivă a Sinelui, fără retenție sau protenție, completă și perfectă în repetiția sa. În limbajul lui Nietzsche se poate detecta o aluzie la cea mai substanțială dintre toate „substanțele” metafizice: de exemplu, nu a vorbit Augustin despre Dumnezeu ca despre o ființă fără accidente *(De Trinitate* 5.3), ceea *ce* are *(De civitate Dei* 1.10.10.1), și nu a negat Aquinas, conform tradiției, prezența accidentelor în Dumnezeu, întrucât acestea constituie o potențialitate de devenire distinctă de ceea ce este El *(Summa theologiae* 1.3.6)? Ce este, până la urmă, acest interval „moral” pe care gândirea creștină îl atribuie sufletului, dacă nu *un interval* ca atare, o lacună sau o suspensie unde voința își reface pașii sau se scindează, unde gândirea ezită între identitate și diferență, unde dorința oscilează precum un pendul între plăcere și plăcere (*delectatio enim quasi pondus est animae* , cum spune Augustin, *delectatio ergo ordinat animam* [284] [285]) și unde Eul se găsește întotdeauna supus *transferului* (μεταφέρειν) metaforei? Nu este acest „interior” pur și simplu o intensitate, o îndoire spre interior a suprafeței exterioare (pentru a ne însuși terminologia lui Deleuze), un spațiu de interpretare unde „intriga” Sinelui poate fi rescrisă? S-ar putea obiecta lui Nietzsche că doar *Eul esențial*capabil să fie imuabil și de neclintit în fața oricărei repovestiri. Patosul special al umanului este una dintre metaforele general acceptate, condiția ca ființa să fie întotdeauna interpretată și niciodată să nu se întoarcă la ceva ce precede cultura sau limba, la starea naturală și simpla prezență; în activitatea umană există întotdeauna o anumită absență monstruoasă a personalității, o anumită „alteritate” în cadrul prezenței; chiar și instinctele cărnii, pe care Nietzsche le subliniază atât de puternic, sunt în mod ciudat de inadecvate în descrierea formei umane - „totemismul” a apărut odată cu „natura” umană. În cele din urmă, în efortul de a elibera subiectul de metaforele încâlcite ale sufletului, Nietzsche ar trebui să prefere pur și simplu anumite specii de animale pe care „nobilii” au decis să le imite.

Acest lucru este semnificativ: face parte, de asemenea, din ortodoxia noastră post-metafizică contemporană că „teismul” creștin și ideea Sinelui sunt doi poli ai

unui singur mit onto-teologic; subiectul a cărui moarte este anunțată de un postmodernism care reconstruiește lumea inițial postulată în *Meditațiile* lui Descartes , un postmodernism care și-a însușit libertatea lui Kant, rămânând captiv supravegherii terapeutice a unei societăți carcerale, acest subiect poate fi presupus că se întoarce la „subiectul" care debutează în texte precum *Confesiunile* și *De Trinitate* ale lui Augustin și este, în general, considerat a constitui însăși esența narațiunii creștine, precum punctul arhimedic de la care se poate deplasa continuu sublimitatea „diferenței" sau citadela Sinelui de la care se poate controla haosul; Sinele modern, se povestește în continuare, este *nous-ul* sau *pneuma* elenistic , îmbogățit de conceptele creștine *de imago Dei* [286] și „păcat", care acum servesc simultan ca garanție rațională a lumii și ca instrument al tiraniei sociale. Această narațiune tinde spre rafinament [287] . Au existat multe „sine" sau „suflete" în istoria Occidentului care nu au descris niciun continuum în afară de unul aproape în întregime semantic; și fiecare tendință „postmodernă" în gândire moștenită de la Nietzsche nu face decât să inventeze noi tipuri de subiectivitate. Se poate argumenta chiar că critica lui Nietzsche reușește să fie mai radicală decât teologia creștină clasică cu ideea sa de esență spirituală neschimbată; chiar dacă Nietzsche nu ar fi negat și nu s-ar fi plâns de înălțimile la care cultura creștină a ridicat în mod tradițional sinele sau „sufletul", Nietzsche ar fi putut fi considerat, în anumite privințe, oarecum retrograd de către tradiția creștină. Într-adevăr, pentru Nietzsche nu există un sine singular, așa cum dezvăluie genealogiștii și psihologii în experimentele lor creative și interpretative, ci doar o multiplicitate subiectivă muritoare, o organizare socială a impulsurilor și afectelor, obiceiurilor, calităților și pretențiilor goale (*BGE* , 20-21); chiar și intenționalitatea elementară este o suprafață care ascunde mai mult decât dezvăluie; este un simptom (*BGE*, 44). Într-un fel, însă, aceasta este pur și simplu o repetare a metaforei platonice care transformă sufletul într-un polis, într-o imagine a „adevărului" care este și exterioară, în lume: o multiplicitate ale cărei lupte trebuie gestionate cu vigilență pentru a nu cădea pradă haosului care se află de ambele părți (o imagine care îi servește lui Platon atât în psihologie, cât și în politică). Pentru Nietzsche, desigur, nu există o capacitate rațională autosuficientă – nici măcar din partea regelui-filosof – de a transforma haosul eului într-un bine comun uniform organizat și stabil, ci doar o serie infinită de pasiuni conflictuale (o interioritate efesiană mai degrabă decât una eleatică). Și totuși, așa cum s-ar aștepta, fuga de metafizică este descrisă metafizic: intenția este o suprafață, un simptom, așa cum Nietzsche trebuie să găsească adâncimi în adâncuri, substratul imuabil al voinței de putere anarhice și autosuficiente, care, asemenea lui Dionysos, este sfâșiată în nenumărate fragmente fără a înceta să fie o esență indestructibilă. De fapt, este dificil de înțeles în ce sens experimentele similare ale genealogiei și psihologiei lui Nietzsche nu vizează o metafizică a Eului, care, departe de a distruge subiectivitatea, o afirmă pur și simplu pe o bază sau un „motiv" diferit. Ca să luăm doar un exemplu din sute: când Nietzsche susține că venerația populară a sfinților este, de fapt, doar o

admirație pentru claritatea cu care sfântul își exprimă voința de putere (*BGE* , 65), pentru intensitatea cu care își manifestă dorința de dominație inerentă nouă tuturor, pare mult prea evident că această narațiune a puterii este o scuză pentru a evita ceea ce dezvăluie aparența lucrurilor. Aici intrăm în confesionalul lui Nietzsche nu pentru a fi absolviți de păcatele noastre, ci pentru a fi judecați pentru frica noastră ipocrită de a le recunoaște; există o teroare terapeutică nesfârșită în acest loc. Desigur, se întâmplă, de asemenea, ca un sfânt să devină treptat impregnat de o dorință de putere pe măsură ce expune inimile oamenilor pentru lipsa lor de milă; Există multe motive întunecate și viclene pentru multe lucruri dacă dorința este complet impregnată de păcat; dar dorința în sine nu este nici pur și simplu păcat, nici pur și simplu voință de putere. Sfântul poate provoca, de asemenea, un răspuns destul de inocent la tipul pe care îl întruchipează și prin care se distinge; sfântul, ca revelație sau interpretare a formei lui Hristos, poate pur și simplu să atragă privirea celor care surprind o altă strălucire, o altă sferă a cunoașterii, o altă estetică a ființei, în care găsesc o oarecare măsură de eliberare de Sine și de impulsurile sale inferioare; în sfânt se joacă și sclipesc multe culori și străluciri. Perspicacitatea aparentă a lui Nietzsche în astfel de chestiuni se transformă invariabil brusc într-un reducționism excepțional și într-un monocrom retoric: el repetă continuu fantezia unei priviri secundare, introvertite, pervertite, a unei prudențe furtive și barbare *din interior.*a acestei priviri, care își dublează scopul. Dar dacă rămânem, cel puțin pentru o vreme, la suprafața lucrurilor și luăm în considerare ideea fundamentală că majoritatea lucrurilor sunt superficiale, va apărea un alt punct de vedere: poate exista o dorință latentă de putere, care la sfânt este amestecată cu o aspirație renascentă, dar forma sfințeniei include și neputința și dăruirea de sine, un impuls al milei, iubirea față de aproapele; conform acestor fundamente, se poate înțelege atât sfântul, cât și pe sine însuși; portretul sfântului poate fi înscris în diverse cadre și poate transforma privirea îndreptată spre el. O psihologie atât de primitivă și mecanică precum cea care a inspirat doctrina sufletească a lui Nietzsche este incapabilă să înțeleagă nici ceea ce se revelează în sfințenie, nici ceea ce îi face pe Ceilalți să o admire. Este adevărat că Nietzsche nu se poate mulțumi cu ambiguitatea și bogăția suprafeței; în schimb, el trebuie să-și imagineze o interioritate de aranjament neschimbat prin intermediul căreia suprafața poate fi explicată uniform: ca un simbol, un simptom, o minciună. Dar suprafețele sunt întotdeauna mai complexe decât „adâncurile”.

Care este, de fapt, concepția creștină despre suflet? Ce este *imago Dei* [288] și cum poate fi asemenea lui Dumnezeu? Nu există un răspuns absolut adecvat la astfel de întrebări, iar cele care merită atenție par a fi nimic mai mult decât un „subiect” pierdut în ruinele metafizicii moderne. Exemplu: tendința de a-l considera pe Augustin, într-un anumit sens, părintele subiectului modern și cel mai perfect model de ontoteolog provine dintr-o exegeză destul de ineptă a unor texte precum *Confesiunile* și *Despre Treime* , o exegeză care găsește în paginile

acestor cărți pur și simplu o poveste despre Dumnezeu și suflet, două substanțe discrete a căror grijă reciprocă asigură polisemia ființei ca întreg. Dacă ar exista o corectitudine esențială într-o astfel de interpretare, s-ar putea spera să găsim în ambele texte descoperirea lui Augustin a unui subiect stabil, o identitate determinabilă care există în sine, o singularitate care transcende mișcarea timpului; Trebuie să existe un punct fix la care se ajunge în cele din urmă după ce se trece printr-un interval de introspecție; dar tocmai asta nu descoperă niciodată Augustin. Interioritatea care se dezvăluie în *Confesiuni* nu are centru în sine și este independentă de ideea de care nu este decât o umbră, chinuită de un potop de simulacre; în schimb, este un text infinit modificabil, multiform și intern contradictoriu, a cărui contingență creativă este neliniștită în aspirația sa, întemeiată pe nimic și deschisă la ceea ce nu își poate însuși în mod natural. *Memoria* [289] îi apare lui Augustin – chiar și în acest text destul de timpuriu, scris într-o perioadă în care limbajul neoplatonic era încă pe buzele lui Augustin – nu ca o *anamneză platonică* [290] , ci ca un spațiu deschis în care există mai multă muzică decât poate conține, într-o pierdere constantă a „centrului” său, o auto-transcendență nu către o idee pe care o înțelege sau cu care pur și simplu „seamănă”, ci către infinitul după care tânjește în ciuda incapacității sale de a-l conține; este o interioritate în care fiecare eu simplu este absorbit de o dorință infinită. A traversa acest interval „moral” nu înseamnă a depăși accidentalul pentru a ajunge la substanțial, ci mai degrabă o depășire infinită a oricărei identități fixe: o transcendență din ce în ce mai transcendentă; un spațiu infinit în interiorul Eului pe care niciun Eu nu-l poate conține și căruia îi aparține Eul. *Imago Dei* nu este pur și simplu posesia sufletului - ca ceva viitor, ca o speranță; Eul, mereu deplasat și depășit de propria sa strădanie către Dumnezeu, este Eul, deplasat *în lateral.*o imagine pe care nu o posedă niciodată ca „substanță”. Astfel, Augustin nu găsește niciun loc în sine pe care să se poată sprijini și nici nu vede deasupra sa un Eu superior, o idee care i-ar fi rezervată în cer ca o comoară ontologică care să-i garanteze identitatea; dar vede lumina care îl creează și îl îmbrățișează - nu neapărat - ca vas al gloriei sale. Chiar și în cele mai „metafizice” pasaje ale tratatului *Despre Treime* , imaginea lui Dumnezeu este tocmai de așa natură încât nu poate fi fixată și el nu înzestrează niciun „eu” singular cu stabilitate, deoarece este o imagine trinitară, iar multiplicitatea sa nu *corespunde* aspectelor „ierarhice” ale sufletului (este un suflet creștin, nu unul platonic), ci mai degrabă luminează sufletul ca o interdependență de energii la fel de prezente, dar diferite și, prin urmare, lasă Eul într-o stare de multiplicitate rotativă. Însuși sensul *Spovedaniei* , în cele din urmă, depinde de înțelegerea Vieții individuale, a Sinelui individual, ca fiind întotdeauna deschis reinterpretării; Sufletul este o poveste care poate fi mereu spusă din nou, supusă unei noi gramatici, *transformabilă* . Înțelegerea creștină a sufletului este în mod necesar dinamică, variată, contradictorie; nimeni nu a exprimat acest dinamism mai profund decât Grigore de Nyssa, pentru care sufletul nu poate fi înțeles decât ca ἐπέκτασις, adică o mișcare de „expansiune” din ce în ce mai

mare, deschidere și schimbare, un exod nesfârșit din neant către transcendența inepuizabilă a lui Dumnezeu (în limbajul lui Kierkegaard, „repetiție"). Teologia nu trebuie să simtă remușcări în această privință; căci, în timp ce Nietzsche face pur și simplu apel la imaginea cvasi-platonică a sinelui ca stare (sau, după cum s-ar putea dovedi, anarhie), tradiția creștină înlocuiește sufletul platonician cu ceva din ce în ce mai dinamic: deschiderea sinelui către ființa infinită și noutatea infinită.

Într-adevăr, nu contează cu adevărat dacă Nietzsche era încă metafizicianul așa cum îl vedea Heidegger sau pur și simplu un ironist neliniștit, variabil și năzdrăvan, întrucât ironia a fost întotdeauna un circuit în cadrul metafizicului (nu *credea Platon așa?).* Voința de putere poate fi doar o narațiune, dar la fel este orice metafizică; și, ca narațiune, își desfășoară adesea intriga cu ajutorul unei logici dialectice pătrunzătoare. Deleuze, magistralul avocat al lui Nietzsche, ne asigură că „Nietzsche înlocuiește elementul speculativ al negației și contradicției cu elementul practic al *diferenței* , un obiect al afirmării și al desfătării (...) Simțul empiric al diferenței, ca treaptă într-o mică ierarhie, este motorul esențial al conceptului, mai profund și mai eficient decât orice gândire despre contradicție" [291] . Dar acest lucru nu clarifică problema. Pentru început, trebuie să fim suspicioși față de orice „sentiment empiric" care precede în mod recognoscibil sistemul (metanarațiunea) folosit pentru a-l descrie. Și, deși Nietzsche se poate lipsi de concepte precum „lucrul în sine" sau „suflet", el se agață totuși de o credință la fel de naivă într-un ***eveniment* esențial ,** un eveniment transcendent al puterii, prezent în toate tranzacțiile intra-lumii: renunțarea creștină la putere nu poate, așadar, decât să se transforme într-o strategie pentru ca puterea să ia o formă fără precedent de puternică. Voința de putere rămâne inevitabil ascunsă în interior și este cu adevărat întărită de propria negare. Aceasta este metafizică *tout court* [292] .chiar mai grosolan monist decât cel al lui Hegel și nu mai puțin dependent de mitul circular al negării. În cosmosul lui Nietzsche există o desfășurare neîncetată a violenței împotriva violenței: la început Nietzsche a reprezentat acest lucru în termenii unei simple opoziții dialectice între Apollo și Dionysos, dar curând a început să interpreteze însăși ordinea apoliniană ca o reacție la violența dionisiacă originală, la violență ca un fel de dinamism creativ și forța motrice a propriei sale multiplicări (astfel dialectica și identitatea apar una din cealaltă). Poate fi adevărat că Nietzsche a avut un gust pentru exercitarea brutală a puterii (chiar dacă era conștient de vicisitudinile acesteia) și poate fi adevărat că adevărata voință dionisiacă are nevoie de brutalitate doar pentru a crea și este cel mai brutală împotriva ei însăși, dar acest lucru nu atenuează violența pe care se bazează întreaga această ontologie: diferența vine întotdeauna din opoziție, iar studenții genealogiei moralei (așa cum spunea Foucault) trebuie inevitabil să descopere în istorie o succesiune de dominări și subordonări (aici ontologia și istorismul merg mână în mână). De fapt, este posibil ca Nietzsche să nu fi intenționat să fie un

monist vulgar; lumea filosofiei sale nu este „un singur lucru” (fie că este vorba de iubire, ură, război sau pace) și nu poate fi înțeleasă dintr-un singur punct de vedere (GAÎ, 118–119). Dar, în același timp, el nu poate aproba opinia propusă conform căreia excluderea creștină a violenței din realitatea originală sau ultimă este o poziție filosofică de înțeles și chiar onestă: o consideră ipocrizia jalnică a unui om resentimental, a cărui renunțare la putere nu poate fi sinceră, deoarece *„Această lume este voința de putere - și nimic mai mult!”* (WP, 550). Diferența *nu se poate* baza pur și simplu pe o relație de iubire; nu există o deschidere perfectă către Celălalt și nici vreo deschidere, cu excepția a ceea ce este dezvăluit ca viclenie sau dezvăluit prin violență. Nietzsche consideră dictatorială acea metafizică care afirmă *uniform* pluralitatea de valori ale lumii în adevărul său din ce în ce mai profund și mai neschimbător; și acumulează fiere în sine mai ales împotriva moralei creștine, întrucât limbajul acesteia a încercat să răstoarne jocul - *agonul* - care stabilește legile acestei pluralități.

Desigur, Nietzsche are perfectă dreptate: așa cum înțelegea deja Celsus, creștinismul a detronat într-adevăr limbajul virtuții nobile, în primul rând pentru că aceasta din urmă presupunea necesitatea luptei și venera forța de dragul ei în sine; creștinismul, la originile sale, era în mod ciudat de reticent în a se lăuda public cu achizițiile și cuceririle sale. Însă teologia nu a încercat niciodată să ascundă aceste achiziții, în ciuda eșecurilor periodice ale Bisericii în implementarea binelui pe care îl proclama: când Nietzsche spune că fiecare stat este creat și menținut prin violență (GM, 86-87) sau că cruzimea stă la baza societății și culturii (GM, 64-69), el nu spune nimic ce nu se afla deja în relatarea lui Augustin despre *civitas terrena* [293] , adică un oraș fondat pe violență și chiar pe fratricid (Roma fiind paradigma fiecărui stat secular) [294] . Pentru Augustin, însă, această genealogie a culturii rămâne în întregime o observație istorică; Un alt oraș, străin *de Cetatea lui Dumnezeu* , poate fi imaginat și chiar văzut operând în istoria cunoscută de Biserică drept istoria păcatului: ca o realitate inițial inutilă și secundară. Și pentru Nietzsche, această realitate semnifică moștenirea naturii în umanitate, mișcarea inepuizabilă înainte a voinței universale de putere. În cele din urmă, teologul nu poate decât să regrete că gândirea lui Nietzsche este aproape anistorică.

Însă, după toate acestea spuse, nu am realizat mare lucru. După ce am demonstrat că Nietzsche pornește de la un set de premise destul de solide, că este un fantezist metafizic și că metafizica sa este circulară, am făcut foarte puține progrese în contracararea poziției sale. Este adevărat că elementul ironiei nu face metafizica mai puțin metafizică, dar se dovedește că o ironie complet conștientă este remarcabil de rezistentă la orice conștiință proastă; ea poate îndepărta incoerența asigurărilor metafizice fără a se jena sau a împiedica ingeniozitatea metafizică. A expune metafizica lui Nietzsche nu înseamnă încă a-i respinge critica; putem doar să înțelegem logica motivelor sale originale din

spatele trucurilor sale verbale, dar nu și să ajungem la capătul jocului său, deoarece Nietzsche începe tocmai cu acest sentiment al imposibilității de a judeca narațiuni contradictorii. Aici, în orice caz, trebuie să fim de acord cu unele interpretări moderne ale lui Nietzsche care se opun celei a lui Heidegger și să recunoaștem momentul metafizic la Nietzsche ca o simplă introducere în estetică (și, în final, pur și simplu în estetică ca atare). Însă, în ceea ce privește subordonarea „adevărului" evaluării, trebuie totuși să-l depășim pe Nietzsche însuși în acea ireverență filosofică evidentă chiar și la cei mai fideli moștenitori intelectuali ai săi. Nietzsche este preocupat în primul rând de recunoașterea acelei dispoziții estetice, a acelei poziții critice, din care trebuie să se desfășoare războiul narațiunilor; el vrea să depășească narațiunea creștină, dar în niciun caz nu crede că i-a „demonstrat" deja lipsa de sens. De aceea, nu putem înțelege corect procesul său „împotriva celui Răstignit" fără a ne întoarce la operele sale din anii 1880, în care critica creștinismului devine din ce în ce mai clar un act de imaginație artistică. Nietzsche este cel mai convingător, iar relatarea sa despre creștinism este cea mai *factual* incontestabilă, atunci când portretizează credința bisericii ca un fel de basm despre existență, căruia i se opune neobosit și pe care vrea să-l înlocuiască cu un alt basm. Nu este deloc vesel să realizăm că Nietzsche este, am putea spune, deosebit de eficient în critica sa caustică a esteticii creștine. Gândirea creștină în ansamblu, asemenea lui Nietzsche, a înțeles că problema adevărului nu poate fi decisă pe baza unei rațiuni pure și imparțiale (chiar dacă așa ceva ar exista), ci că adevărul trebuie lăsat să se reveleze sub forma retoricii, a persuasiunii și a narațiunii; Evanghelia se adresează inimii și ochiului și nu are un argument mai profund decât *forma Christi.*Narațiunea lui Nietzsche, ca să nu mai vorbim de provocarea sa estetică, este de așa natură încât Biserica nu o poate nici ignora, nici adapta propriei înțelegeri de sine: dacă o tradiție își prescrie un scepticism permanent cu privire la motivele sale fundamentale și insistă asupra unei conștientizări aproape nemiloase a propriei ipocrizii, obișnuită să se condamne pentru incapacitatea sa cronică de a fi pe deplin (sau chiar parțial) fidelă misiunii încredințate de „fondatorul" său, atunci ea poate admite posibilitatea ca istoria sa să fi fost, într-un anumit sens, o serie de apostazii și mai mult o voință de răzbunare decât o expresie a iubirii (cuvântul „resentiment" ar trebui să atingă doar o coardă a responsabilității în conștiința creștină). Ceea ce Biserica nu poate suporta, însă, este un atac retoric la adresa formei lui Hristos (indiferent cât de des și-a permis Biserica însăși să recurgă la violență morală) și, de asemenea, faptul că ea [Biserica] se presupune că nu are nicio legătură istorică cu viața sau învățătura lui Isus din Nazaret; și tocmai aceasta este strategia care distinge argumentația lui Nietzsche în cel mai strălucit atac al său, din punct de vedere retoric, asupra tradiției creștine, în *Anticrist* [295] .

Atacul este genial, dar nu irezistibil: sarcina lui Nietzsche în acest text este îngreunată de propria sa francheță și subtilitate. Căci, deși nu are nicio dificultate

în a interpreta istoria creștină în conformitate cu propria sa narațiune despre voința de putere, figura lui Hristos rămâne pentru el ca și cum ar fi evazivă în această narațiune. Așadar, el atacă cu o furcă dublă, pe de o parte, susținând că creștinismul în ansamblu este în contradicție cu adevărata evanghelie a lui Hristos și, pe de altă parte, portretizându-l pe Hristos însuși ca un om a cărui învățătură era în mod necesar zadarnică, complet decadentă, divorțată de realitate și predicând un vis. Cele mai evidente slăbiciuni *ale Anticristului* sunt în multe privințe cele ale bibliștilor protestanți germani de la sfârșitul secolului al XIX-lea, cu care este rezonabil să presupunem că Nietzsche avea o oarecare cunoștință (de unde și imaginea sa despre Hristos ca fiind în primul rând un învățător moral, un om bun care proclamă paternitatea lui Dumnezeu și fraternitatea umană, mai degrabă decât un profet apocaliptic al Evangheliilor sau un rabin cu bici care îi alungă pe schimbătorii de bani din Templu, sau chiar un evreu din secolul I). Însă acest lucru nu ar trebui să distragă atenția de la aspectele mai durabile ale relatării lui Nietzsche, nici de la forța ocazională cu care acesta apreciază estetic figura lui Hristos în Evanghelii. Ceea ce este deosebit de izbitor la *Anticrist* este absența oricărei încercări din partea lui Nietzsche de a sugera că lucrarea lui Isus, la fel ca cea a Bisericii, poate fi înțeleasă ca o strategie deghizată a voinței de putere; dacă Isus al său este mișcat de această voință, o face doar în forma sa cea mai rafinată: nu este o dorință grosolană de dominație și expansiune, ci un sentiment covârșitor al prezenței fericirii eterne în momentul prezent, al reconcilierii universale cu Dumnezeu și al solidarității tuturor oamenilor într-o fraternitate a iubirii și iertării reciproce. Nietzsche nu dă nicio indicație că nu ia în serios renunțarea lui Hristos la putere; el caută doar să arate că o astfel de renunțare aparține unui mod de viață incorigibil de vicios și fundamental decadent, care îl face incapabil să intre în istorie sau să schimbe condițiile existenței umane.

Este clar că orice încercare de a-l abstractiza pe Isus „istoric” din Noul Testament este îndoielnică și, spre meritul lui Nietzsche, o astfel de încercare nu este scopul său real; în același timp, Isus al său nu este mult mai plauzibil decât, de exemplu, Isus al lui Harnack. Dacă vreți, reconstrucția figurii lui Hristos de către Nietzsche poate fi preferată multor altele; cel puțin, Nietzsche este destul de sincer în ceea ce privește amploarea *imaginației* din proiectul său. „Cât despre mine, sunt interesat de tipul psihologic al Mântuitorului. Acesta *ar fi putut* [296] chiar să persiste în Evanghelii, în ciuda Evangheliilor, indiferent cât de mult l-au mutilat și cu ce trăsături străine l-au înzestrat: așa cum tipul lui Francisc de Assisi a persistat în legendele despre el, în ciuda acestor legende” (AC, 140–41) [297] . Acest „El *putea”* este, cel puțin, un fel de recunoaștere a imposibilității absolute de a construi o astfel de psihologie ca un proiect pur „științific”. A trata Evangheliile ca pe niște palimpseste care ascund textul original despre Isus istoric înseamnă cel mai adesea: a-ți aroga un drept special de a adapta imaginea lui Isus propriilor scopuri; aceasta a fost mult timp boala tipică a

căutătorilor lui Isus istoric și la fel este și în cazul lui Nietzsche; dar, deși *Anticristul* nu este pur și simplu o caricatură și, prin urmare, o expunere a obiectului imaginii ridiculizării generale, trebuie totuși observat imediat că „psihologia Mântuitorului" a lui Nietzsche se dovedește în cele din urmă a fi un eșec al imaginației lui Nietzsche. Această psihologie, de fapt, nu reușește niciodată să reinterpreteze *complet* imaginea care apare în textele Evangheliilor, astfel încât aceasta apare pur și simplu ca un straniu exercițiu de intuiție hermeneutică; portretul lui Isus realizat de Nietzsche este atât de departe de Hristosul descris în Evanghelii încât efectul textului lui Nietzsche este foarte slab, iar Isus al lui Nietzsche ajunge să fie nu atât o subversiune a lui Isus biblic, cât o construcție arbitrară (sau, mai degrabă, inventată). Hristos rămâne pentru Nietzsche un exemplu de rezistență individuală la narațiunea puterii, așa cum reiese din ingeniozitatea sa excepțională în încercarea de a forța puterea estetică a lui Hristos în limite artificiale; procedând astfel, ingeniozitatea sa slăbește și eșuează - la fiecare pas, supranaturalismul Evangheliei, Hristos o depășește - iar acest eșec este extrem de instructiv.

Nietzsche exprimă un dispreț deosebit pentru utilizarea de către Renan a unor tipuri psihologice precum eroul sau geniul în descrierea sa a lui Isus și insistă că nu se poate numi erou un om care a predicat non-rezistența la rău și a cunoscut doar „fericirea în pace, în blândețe, în *incapacitatea* [298] de a fi dușman" (141); epitetul „idiot" ar fi mai potrivit aici (poate o aluzie la Prințul Mîșkin): Hristos a trăit într-un dulce delir în care i se părea că viața, plină de iubire veșnică, era prezentă în fiecare clipă și că toți oamenii erau egali și copii ai lui Dumnezeu; El și-a creat propria lume interioară, în care s-a retras în principal din cauza percepției sale morbide asupra lumii exterioare cu violența ei, din cauza unei orori anormale în fața realității usturătoare; El a fost mesagerul copilăriei, îndemnând la o credință simplă, la venerarea luminii ascunse în interior și la insensibilitate față de toate realitățile concrete ale vieții (29–32; 141–44). Nietzsche respinge ca pe o falsificare barbară orice atribuire de ironie, amărăciune și chiar *esprit* [299] lui Hristos , precum și dogmele apostolice absurde ale „a doua venire" și „judecății de apoi" derivate din aceste trăsături (142–43). Isus a fost indiferent față de iudaismul dogmatic și față de orice formulări religioase ortodoxe; pentru El, întreaga lume era un fel de limbaj, un sistem de simboluri spirituale (144). De aceea, mesajul lui Hristos este incapabil să-L supraviețuiască pe Sine:

Un astfel de simbolist *prin excelență* se află în afara oricărei religii, a tuturor conceptelor de cult, a oricărei istorii, științe naturale, experiențe mondiale, cunoaștere, politică, psihologie, în afara tuturor cărților, în afara artei - „cunoașterea" sa este o nebunie pură, neștiind că există așa ceva. (...) El nu a avut niciodată motive să nege „lumea"; nu a avut niciodată un presentiment al conceptului ecleziastic de „lume"... (...) O astfel de învățătură, de asemenea, nu

poate contrazice, nu înțelege că există, că pot exista și alte învățături, nu știe să-și imagineze raționamentul opus... Oriunde o întâlnește, va jeli cu cea mai profundă simpatie „orbirea” - căci ea însăși vede „lumina” - dar nu va face nicio obiecție (145).

Hristos a predicat că fiecare vină și fiecare păcat sunt iertate, fiecare pedeapsă anulată, fiecare separare de Dumnezeu depășită – acum, în acest moment; El nu a predicat niciun sistem doctrinar, ci doar a învățat un sentiment de „orbire” și un mod de viață; *„singura practică a Evangheliei* care duce la Dumnezeu este «Dumnezeu»!” (146) El este un mare simbolist, capabil să recunoască realitatea doar a propriului său univers interior; chiar și utilizarea de concepte precum „Fiul Omului”, „Dumnezeu” sau „Împărăția Cerurilor” a fost metaforică, o suprapunere poetică a simbolurilor singurei „realități” eterne (146). „Și totuși este clar ca lumina zilei ce este atins de simbolurile «Tată» și «Fiu» – recunosc, nu pe fiecare palmă: cuvântul «Fiu» exprimă *intrarea* în sentimentul iluminării generale (beață); «cu cuvântul «Tată» – *acest sentiment însuși* , sentimentul eternității, sentimentul perfecțiunii» (147). Pentru o astfel de persoană, chiar și moartea este doar un simbol; moartea lui Hristos a fost împlinirea finală a întregii Sale vieți (147-48) [300] . Pe scurt, imaginea lui Hristos a lui Nietzsche este un studiu în psihopatologia moralității și a «angelismului» intelectual. Din păcate, această imagine – parțial modificată, parțial mai hiperbolizată și descrisă cu o ostilitate și mai mare – ne este plictisitor de familiară: în Hristosul lui Nietzsche, așa cum am mai spus, întâlnim din nou imaginea lui Hegel despre «sufletul frumos».”

Mai mult, conform lui Nietzsche, Biserica este de fapt antiteza absolută a mesajului lui Hristos; „a existat în esență un singur creștin și a murit pe cruce” [301] (151). Biserica a fost întemeiată de filistini incredibil de ingenioși, incapabili să pătrundă în viața lui Hristos, cu atât mai puțin să o imite; l-au transformat pe învățătorul lor într-un Mântuitor, un Judecător care s-a răzvrătit împotriva ordinii sociale predominante, *unicul* Fiu al lui Dumnezeu; deși moartea lui Hristos a fost lipsită de orice resentiment, în înțelegerea discipolilor săi, ea a devenit un act de răzbunare divină, o revelație a vinovăției umane și un eveniment de ispășire sacrificială (152–154). Nietzsche îl condamnă în special pe Pavel pentru rolul pe care l-a jucat în această falsificare; în Pavel vede un adevărat geniu al urii și îl acuză că l-a inventat pe Hristosul înviat, Domnul istoriei și doctrina Judecății, cu scopul – prin răspândirea acestei narațiuni – de a cuprinde mulțimea cu tirania sa preoțească (155). Numai cu ajutorul unor astfel de dogme putea Biserica să atragă în „staulul ei” pe nemernicii insolenti care constituiau vasta sa clientelă (115–116). Cu siguranță, modul în care Nietzsche îl tratează pe Pavel pare a fi cel mai slab, mai banal și mai ridicol pasaj din *Anticrist;* cu greu ne-am putea imagina un exemplu mai frapant de diatribă atât de nesăbuită, pe cât este de vulgară. Dar din mlaștina acestor pagini se poate extrage totuși subiectul acuzației – iar acest subiect este extrem de

important pentru gândirea creștină: Biserica istorică nu numai că nu a reușit să pună în practică învățătura lui Hristos, ci a devenit opusul ei absolut. Acesta nu este pur și simplu un atac la adresa ipocriziei creștine; nu numai că Biserica nu a reușit să practice ceea ce a predicat, dar *însăși predicarea ei* este diametral opusă a tot ceea ce a reprezentat Hristos. Aceasta este o acuzație de o forță absolut devastatoare – dacă, desigur, portretul lui Hristos realizat de Nietzsche ne-ar putea convinge cu adevărat.

Ar fi inutil să ne întrebăm dacă Hristosul lui Nietzsche este o figură plauzibilă *din punct de vedere psihologic* (probabil că este); dar ca reconstrucție *istorică,* el este destul de absurd, iar ca referință la timpul și locul vieții lui Isus, este ceva aproape de neimaginat. La început este dificil să ne hotărâm ce să înțelegem din această expunere nietzscheană, mai ales pentru că dezvăluie strania patologie psihologică a lui Nietzsche: „omul resentimentului" este dureros de orice, motiv pentru care are acest „resentiment", „sentimentul invers" al răzbunării și resentimentului (*EN,* 229-31), dar reacția lui Hristos la o realitate plină de mizerie, așa cum o înțelege Nietzsche, nu este nici resentiment, nici rezistență, ci un fel de resemnare eterică, o retragere, o separare și o epuizare a voinței. Toate acestea fac ca textele lui Nietzsche să nu fie foarte potrivite pentru o utilizare creativă; Cu cât privești mai mult imaginea pe care o prezintă, cu atât pare mai mult a fi o pură invenție sau o presupunere ingenioasă, ceea ce pare mai perspicace decât orice simplă metodă hermeneutică: Hristosul Evangheliei are pur și simplu prea multă ironie și amărăciune pentru a fi perceput ca o adăugare întâmplătoare la memoria celor care și-au consemnat impresiile în Evanghelii (și, într-adevăr, există suficientă amărăciune pentru a provoca un disconfort considerabil creștinilor care, din când în când, vor să „îmblânzească" și să „domesticească" puțin mai mult figura lui Hristos biblic - însă, pentru a face din el nu prostul cu aspect de pește pe care îl zugrăvește Nietzsche, ci ceva nu mai amenințător decât un asistent social sau un organizator comunitar sau, cel mai bine, un burghez cinstit).

Ciudățenia legată de Hristosul lui Nietzsche este că, pe de o parte, El seamănă atât de mult cu un clișeu, iar pe de altă parte, imaginea Sa pare atât de îndepărtată de textele din care este luat: Hristos în *Anticrist* seamănă cu un hibrid ciudat între un decadent parizian de la *sfârșitul secolului* [302], un bărbat care bea absint și fumează opiu și un copil autist. Este dificil de exagerat măsura în care acest portret este îndepărtat de realitatea istorică; este o ficțiune polemică în care toate proporțiile și coerența logică cerute de narațiune sunt complet pierdute - este, așa cum am mai spus, un eșec complet al imaginației. Poate părea că Nietzsche vede în Hristosul Evangheliei un fel de nestăpânire completă: întâlnește în el o alienare, o capriciu și o intractabilitate de care este forțat să se distanțeze, combinând abuzul cu speculații psihologice extravagante. Atitudinea general acceptată față de *Anticrist* ca un eșec artistic este în întregime

o judecată estetică, dar în cazul lui Nietzsche nimic nu ar putea fi mai potrivit. În această operă, forma lui Hristos rămâne retoric neatinsă (deși este cea mai importantă întrebare pentru Nietzsche: spre deosebire de Harnack, el nu are iluzii că poate găsi în Hristos, ca realitate istorică, o valoare obiectivă). Nietzsche, a cărui fenomenologie psihologică limitată nu poate stăpâni nimic din ceea ce nu se supune taxonomiei simple a acțiunii și reacției, îl poate înțelege pe Hristos doar ca pe o retragere, o dizolvare, o spumă pe creasta unui val în marele ocean de energie violentă ce formează cosmosul; pentru Nietzsche este de neconceput ca mielul crud junghiat să poată fi și leul Iuda [303] . Dar dacă există o energie - creștinii o numesc *agape* - care nu se conformează acestei polarități a acțiunii și reacției, a dominației și ascultării, ci este în același timp creativă și responsabilă, trezitoare și trezită, și capabilă să creeze o distanță între diferențe, nu ca forță, nu ca violență, nu ca eterogenitatea univocă obișnuită, ci ca o analogie pașnică, ca o privire și o recunoaștere, ca un dar; Dacă, pe scurt, Hristos reprezintă un model de ființă în care există o acceptare activă și un răspuns creativ sau în care aceste momente sunt inseparabil unul de celălalt, atunci cosmosul nietzschean nu este pur și simplu o invenție arbitrară, un punct de vedere estetic, ci - dacă comparăm cele două lumi - poate ceva foarte sărac.

Desigur, acesta este exact ceea ce este important în „psihologia Mântuitorului” a lui Nietzsche și de aceea Iisus este portretizat în narațiunea lui Nietzsche în acest fel. Alteritatea pe care Nietzsche a întâlnit-o în Hristos, străinătatea și intratabilitatea Sa în raport cu psihologia convențională, este recunoscută deschis în *Anticrist* : Hristos nu dorea nicio putere și nu simțea niciun resentiment față de persecutorii săi - dimpotrivă, îi iubea. Pentru Nietzsche, aceasta înseamnă că Hristos a fost un visător și, prin urmare, o ființă decadentă, pieritoare; dar un visător poate fi și un creator! Un anumit grad de distanțare de condițiile „evidente”, o anumită detașare și zbor oniric [304] al minții sunt necesare pentru actul creativ; o nouă practică necesită o nouă imagine a lumii. Oniricul, în funcție de „visător” sau de vis, poate influența istoria, cultura, geneza societății, poate chiar provoca o revoluție; oniricul poate fi un exces retoric care recreează înțelegerea și practica, care schimbă viziunea celorlalți; Nu trebuie neapărat să fie doar o forță introspectivă și pe moarte. Un creștin ar putea admite pe bună dreptate că Hristos a fost un „simbolist” iscusit – documentele confirmă acest lucru în mod convingător – dar acest lucru trebuie înțeles în sensul că lumea este un text care poate fi citit în moduri diferite: în limbajul puterii, precum și în limbajul iubirii-agape. Creștinii susțin apoi că acest „Visător” putea, de asemenea, prin reconsiderarea lumii, să inițieze o istorie reală, o „nouă creație” reală, deși adesea pusă în pericol. El a fost un „revoluționar” care, prin însăși viața sa, a trăit în fidelitate perfectă, a schimbat însăși forma umană și a reconstruit însăși „substanța” umană. Și este evident că Biserica se poate considera o realizare parțială și o intrare în vigoare imperfectă a acestei noi creații – această împărăție în care nu există constrângere – întrupată în Hristos

și de atunci prezentă continuu în Duh. Pentru Biserică, Hristos este atât începutul, cât și scopul ei. Și nu este nevoie ca creștinii să accepte cu umilință diviziunea lui Nietzsche între ceea ce a văzut Hristos și ceea ce a făcut: sau mai degrabă, între ceea ce a văzut și ceea ce, în consecință, nu a făcut. Ne-am putea chiar întreba dacă Nietzsche nu a fost, pe parcursul întregului *Anticrist,*este el însuși implicat într-o strategie a resentimentului, în introducerea unui interval moral între Hristos (ca agent) și Biserică (ca obiect al acțiunii sale), pentru a – pentru a folosi o expresie deleuzeiană fericită – a separa puterea (estetică) a lui Hristos de ceea ce este capabilă să realizeze. Izolarea născută din slăbiciune și o imaginație estetică slabă – după cum oricine poate vedea – se afirmă inevitabil tocmai în acest fel. Într-adevăr, purificarea teritoriului templului de către Hristos, crearea unui spațiu nou și sacru în istorie, poate fi înțeleasă ca ceva destul de compatibil cu afirmațiile sale „simbolice”; porunca sa de a „da Cezarului lucrurile care sunt ale Cezarului” poate fi văzută nu doar ca o retragere a unui visător din realitate, ci ca o respingere activă a unei ordini de dragul alteia, pentru a face loc comunității concrete a Bisericii și practicii sale specifice. Pentru Nietzsche, aceasta rămâne întotdeauna ceva de neînțeles: a admite că simbolistul evanghelic ar putea fi și un creator, puternic, puternic și capabil de discriminare și condamnare - a admite, adică, că „idiotul” a cărui respingere a puterii a fost definitivă și lipsită de sentimente de invidie și resentiment ar putea intra cu adevărat în istorie sau a crea o formă estetică evazivă printre numeroasele forme care au fost în cele din urmă abandonate sau a opune tuturor filosofiilor voinței și puterii exemplul istoric al unei comunități care poate trăi, oricât de imperfect și inconstant, prin iubire milostivă și nu prin forță - aceasta ar merge împotriva propriei narațiuni a lui Nietzsche despre cosmos și istorie, a metafizicii sale și (ceea ce este mai important) a esteticii sale.

Din nou, se găsesc puține lucruri în apelul constant al lui Nietzsche la viziunea păgână asupra lumii ca o *agoia* eternă , ca o „conspirație” teribilă între haos și ordine, dusă la bun sfârșit și controlată prin desfășurarea calculată a diverselor forțe precum „rațiunea” sau „statul” sau (în cazul lui Nietzsche) pur și simplu afirmată ca o activitate creativă risipitoare și indestructibilă. Nietzsche este un metafizician pur în măsura în care nu poate suporta ideea „irațională” a unei iubiri liber creative și absolut transcendente; el tânjește după fatalismul liniștitor al necesității. Procedând astfel, el repetă pur și simplu înțelepciunea totalității, o înțelepciune care este acum dublată și întărită de criticitatea sa interioară: asemenea lui Dionysos, totalitatea este sfâșiată pentru a se naște din nou; părțile parmenidiene sunt recompuse într-o formă heracliteană. Dar dacă limbajul Evangheliei lui Hristos este luat în serios, chiar și pentru o clipă, atunci un anumit tremur vindecător va străbate întregul edificiu al totalității: Evanghelia răstoarnă ireconciliabil toate valorile „nobilimii” antice și ale filosofiei publice, fie că au fost apărate de Apollo sau inspirate de Dionysos; aceasta face ca toate pretențiile la putere și drept să fie nu doar condiționate, nu doar false, ci și pur și simplu

absurde. Creștinii, însă, susțin că frumusețea revelată în Hristos, contrar oricărui așa-numit gust sănătos, trăiește în și cu cei săraci, nenorociți, „de inferioritate", nu doar ca o înmuiere a soartei lor printr-un sentimentalism inutil și nu pentru că creștinismului îi pasă de viață doar atunci când este slabă, pieritoare și neatrăgătoare, ci pentru că Hristos - care este adevărul ființei - se află printre acești „sclavi" și îi îmbrățișează cu tandrețe și este perceput de ei ca o lumină frumoasă. Poate cineva să creadă așa ceva? A lua în considerare posibilitatea ca un astfel de limbaj să poată influența de fapt realitatea pe care o descrie, oricât de impetuos și adesea fără succes, sau a-ți imagina că viitorul care planează asupra noastră în fiecare clipă s-ar putea deschide întrupării unei astfel de realități, ar necesita o istorizare mai radicală a gândirii, un anti-esențialism mai radical decât cel al lui Nietzsche: ar necesita credința că nimic din lume nu determină în esență natura umanității sau limitele sufletului uman în așa fel încât acesta să nu aibă nicio posibilitate de renaștere.

În cele din urmă, desigur – și am insistat adesea asupra acestui lucru – gustul, mai degrabă decât dovezile istorice, trebuie să dicteze dacă preferăm să-l vedem pe Hristos ca pe un creator de valori sau ca pe un decadent neajutorat. Din nou, tocmai judecata estetică a lui Nietzsche – în acest caz, preferința sa pentru forma și farmecul valorilor nobile în detrimentul evangheliei iubirii a lui Hristos – rămâne de neatacat. Aspectele metafizice ale criticii sale, care ies constant la suprafață, oricât de mult ar fi negate, sunt derutante dacă sunt văzute ca altceva decât fațetele unei narațiuni inventate, o încercare de a crea o narațiune mai persuasivă, mai atrăgătoare din punct de vedere retoric, cu o logică metaforică și fără fundament. Disprețul lui Nietzsche nu decurge din forța argumentelor sale; este însăși acea forță. În ciuda acestui fapt, unii dintre adepții postmoderni ai lui Nietzsche presupun prea adesea că metafizica sa predomină (chiar dacă acest lucru contravine propriilor lor scopuri), interpretând narațiunea sa despre ființă și ostilitatea acesteia într-un mod care se dovedește a fi expresia unei afirmații prea profunde pentru a fi negată: cosmosul heraclitean este considerat, într-un anumit sens, un adevăr incontestabil și incontestabil și singura alternativă la o metafizică totalizantă (din care, de altfel, există multe varietăți). Cu toate acestea, în cazul lui Nietzsche, teologia trebuie să acorde atenție tocmai aspectului estetic, deoarece tocmai acest aspect constituie adevărata provocare la adresa *kerygma creștină.* O „veste bună" se opune alteia; preferințele lui Nietzsche sunt totul. Și acestea sunt preferințe exprimate strălucit în numeroase pasaje din operele sale, cum ar fi celebrul pasaj din *Anticrist* despre neamul oamenilor, „micuții provinciali dezgustători" care se găsesc pe fiecare pagină a Noului Testament: „Ambiția lor este ridicolă: oamenii *din acest* neam își vărsă [înaintea lui Dumnezeu] cele mai intime afaceri, nebuniile, necazurile și grijile mărunte, ca și cum Inima Ființei ar fi obligată să se intereseze de ei; nu se satură niciodată să-L implice pe Dumnezeu însuși în cele mai banale probleme ale lor. Și acest gust terifiant al familiarității eterne cu Dumnezeu!" [305] (144) Într-adevăr, Nietzsche poate avea dreptate;

există puține lucruri în Noul Testament care, pentru gusturile sale, s-ar putea compara cu Homer sau chiar cu Apuleius. În acest citat, s-ar putea presupune, disprețul lui Nietzsche este stârnit de una dintre poveștile Evangheliei - cea a lui Petru, care a auzit cântatul cocoșului și, amintindu-și de lepădarea lui Hristos, s-a dat la o parte și a plâns [306].Niciodată în literatura antică lacrimile omului de rând nu fuseseră interpretate ca altceva decât ca un subiect de amuzament; desigur, din punctul de vedere al esteticii clasice, aristocratice, a le considera ceva demn de atenție, ceva serios, semnificativ, tragic sau expresiv al unei profunde dureri umane era pur și simplu grotesc. A fost, de fapt, o revoluție, o revoltă a sclavilor, atât în acest strigăt dezastruos, cât și în șocanta lipsă de tact a naratorului, care menționează aceste lacrimi atât de indecent, atât de vulgar, încât nu le poți privi decât cu un dispreț din ce în ce mai mare. Și tocmai aici, oricât de trist ar fi să spun, se conturează principalele contururi ale duelului irevocabil dintre narațiunea lui Nietzsche și narațiunea creștină. Cel mai convingător răspuns pe care un creștin l-ar putea da criticii lui Nietzsche este să-l acuze pe Nietzsche de lipsă de sentiment - de prost gust. Și aceasta este, într-adevăr, ultima observație care trebuie făcută pe această temă: Nietzsche avea un gust dezgustător.

IV. Testamentul Luminii

Conform lui Empedocle, cosmosul este o mică insulă de ordine în oceanul amorf al universului [307] ; un mod de a fi care repetă la scară universală (și astfel dobândește aparența unei necesități ontologice) realitatea polisului. Aceasta reflectă, așa cum a remarcat Hans Urs von Balthasar, o anumită intuiție păgână a cosmosului ca un armistițiu fragil și de scurtă durată, menținut de nenumărate forțe distructive; acest cosmos este asediat din toate părțile de dezordine și violență și este amenințat cu dizolvarea în lipsa de sens; această viziune asupra ființei este prezentă, de exemplu, în schema lui Platon despre idee, imagine și simulacru sau în etica moderației a lui Aristotel, al cărei scop este de a conține și suprima forțele excesului care amenință orice ordine, fie ea intelectuală, politică, morală sau emoțională [308] . Cosmos și oraș, oraș și suflet: aceasta este analogia care străbate ca un fir roșu toată metafizica greacă antică; Trăsăturile senine ale formei raționale sunt întotdeauna atrase într-o luptă cu adâncimile tragice care sunt ascunse în ele și cu confuzia care le înconjoară ca soartă și ca infinit. Potrivit lui Gianni Vattimo, „când Nietzsche vorbește despre metafizică ca o încercare *de a cuceri realitatea prin forță* , el nu descrie trăsăturile marginale ale metafizicii, ci mai degrabă indică esența acesteia, așa cum este conturată încă din primele pagini ale *Metafizicii* lui Aristotel , unde cunoașterea este definită în raport cu *deținerea primelor principii* ” [309] . Metafizica în acest sens - ca expresie a primelor principii nedemonstrabile - este întotdeauna o încercare de a calma confuzia existenței; este deja în sine un război împotriva războiului: percepând diferența doar ca o luptă insuportabilă și incontrolabilă, ea caută, în

locul ei, fundamente de nezdruncinat ale ființei. Ca știință a esențelor, permițându-ne să distingem întruchipările adecvate ale acestor esențe de cele inadecvate, ne oferă o taxonomie naturală ce ne permite să punem totul și pe toți (în special, stăpânii și sclavii) la locul lor. Din punct de vedere istoric, respingerea ordinii metafizice se exprimă în principal în dorința de a îndura insuportabilul, de a îndura lupta ontologică, mai degrabă decât de a se supune unei tiranii „totalizante", dar în acest caz majoritatea premiselor metafizice esențiale rămân neatinse. Să spunem că ce poate fi mai jalnic în limitele sale decât încercarea lui Deleuze de a detrona platonismul printr-o simplă rearanjare a priorităților *eidosului* și simulacru, formă și materie? (Ne amintim de „abolirea" teologiei metafizice de către Feuerbach, care a dus la o antropologie la fel de metafizică.) Așa cum putem recunoaște un catolic care și-a abandonat credința prin întreaga viață, trăită ca un gest lung și nedefinit de apostazie, filosoful postmodern este încă un filosof, încă un dialectician, încă în interiorul zidurilor orașului Totalității; acest lucru nu se schimbă prin faptul că el tânjește să fie exilat din polis de dragul unei vieți nomade periculoase; acest lucru nu face decât să fixeze topologia: fie polisul, fie exilul.

Toate acestea mă îndeamnă să repet că teologia îi este îndatorată lui Nietzsche: nu vreau să spun nimic ridicol când spun că Nietzsche a lăsat gândirii creștine o moștenire superbă, o anamneză indispensabilă a sa însăși - a alterității sale. Critica sa este o mare cameră obscură, care pune în lumină scandalul estetic al originilor creștinismului, marea insultă pe care noua credință creștină a adus-o zeilor antichității și, în legătură cu aceasta, tot ceea ce înțelepciunea păgână nu putea nici înțelege, nici tolera: un Dumnezeu care merge pe calea prăfuită a Exodului din dragoste pentru un popor inflexibil în izolarea sa; un Dumnezeu care aduce vești bune celor suferinzi și dăruiește victoria celor nesemnificativi; un Dumnezeu care nu opune rezistență și moare ca un sclav și un proscris; un Dumnezeu care pătrunde în adâncurile iadului în căutarea celor pe care îi iubește; și un Dumnezeu care trăiește după moartea sa, nu ca un erou înălțat la gloria olimpică, ci în compania sătenilor, frângând pâinea cu ei și oferindu-le consolare în necazurile lor. Apelând la teologie să revină la stângăcia textelor evanghelice, Nietzsche extragea încă o dată Vestea Bună din complacența soporifică a modernității (și tocmai în țara și în momentul în care modernitatea atinsese o anumită superioritate imperioasă asupra acestei vești); această primă descoperire a postmodernității, care s-a dovedit a fi, de fapt, o redescoperire a ontologiei și esteticii păgâne, îi amintește teologiei că Dionysos și Apollo se opun Dumnezeului care s-a anunțat în Hristos ca aliați, păzind lumea închisă a haosului și ordinii de extravaganța anarhică a iubirii sale. Fără această descoperire, multe dintre bogățiile inițial încorporate în teologie ar fi rămas în zadar. Întrucât Nietzsche a fost întotdeauna pe deplin conștient că „moartea lui Dumnezeu" nu era ceva ce se întâmplase pur și simplu într-o singură epocă, ci ceva ce trebuia acum redescoperit și repovestit (fie și numai pentru a împiedica

„ultimii oameni” să moștenească pământul), el a fost întotdeauna suficient de politicos pentru a combate teologia doar la nivelul unei narațiuni puternic opuse narațiunii creștinismului. În acest fel, teologiei i s-a oferit oportunitatea de a-și aminti că avea – și putea spune cu curaj – o altă poveste: una în care ființa creației este o pace esențială, primitoare față de orice diferență adevărată, reflectând pacea infinită a iubirii treimice a lui Dumnezeu în frumusețea și diversitatea sa. Pentru această reamintire a unicității sale în lumea descrisă de totalitate și pentru acest apel provocator de a reînnoi nucleul kerygmatic al teologiei, gândirea creștină ar trebui să fie recunoscătoare, nu lipsită de curtoazie.

Însă Nietzsche îi amintește teologiei cât de greu este împovărată de retorică. Istoria ființei așa cum este relatată de creștinism, istoria creației ca un cuvânt de pace, o creație a cărei promisiune finală este totodată pacea, pare extraordinar de fragilă pe fundalul imaginilor tulburătoare ale „istoriei” și „naturii” care sunt îmbrăcate în veșminte pătate de sânge și lasă în urmă nori de întâmplare, cruzime și incertitudine ambiguă; tensiunea dintre protologic și escatologic în narațiunea creștină o face vulnerabilă acuzației de idealism iresponsabil sau a unei reticențe de a-și înfrâna narațiunea atunci când ceața nocturnă a abstracției mitice de la orizontul său mesianic amenință să înghită claritatea gândirii „realiste” (teologia, nu întotdeauna inconștientă de acest lucru, uneori încearcă chiar să construiască un fel de „realism” politic propriu, deși acest lucru se poate face doar printr-o serie de apostazii „tactice”). Cu toate acestea, creștinismul susține, de asemenea, că protologia și escatologia sa nu sunt pur și simplu în afara istoriei umane, ci intră decisiv în ea în învierea lui Hristos; Pacea lui Dumnezeu — *shalomul* creației și al zilei în care Dumnezeu își declară renunțarea la Sion — are o formă și o prezență istorică reală, o istorie concretă care intră în istoria umanității ca o contra-istorie, o istorie adevărată, întotdeauna spusă de Dumnezeu, în care nu există loc pentru violență, care este mai degrabă supusă judecății ca ceva temporar, arbitrar și inutil: ca neființă. Tradiția creștină nu este altceva decât evanghelia acestei reconcilieri escatologice, oferită în momentul prezent ca adevărata formă a diferenței și mijlocul transmiterii ei: este evanghelia Celui Răstignit ca Domn al istoriei, în puterea nesfârșită a Duhului. Având în vedere amploarea enormă a unor astfel de afirmații și nebunia unor astfel de promisiuni, teologia nu poate evita să reflecteze asupra aspectului estetic al retoricii sale și asupra întrebării dacă această retorică reflectă cu adevărat ființa lumii. Căci dacă, într-adevăr, distanța este divergența originară, dacă evenimentul diferenței este atât singular, cât și universal-total, atunci spațiul dintre oricare două tipuri de ființă, lipsit de orice iluminare analogică, este un deșert, iar fiecare ambasadă în căutarea păcii care traversează această distanță este însoțită de zvonuri de război; fiecare preferință este arbitrară și, prin urmare, orice retorică este agresiune; atunci Evanghelia este o minciună. Așadar, „spațiul dintre” trebuie descris, în primul rând, ca fiind lumină și pace, distanța medierii,

diseminării, înscrierii și retoricii, care tocmai din această cauză este distanța darului, a libertății și a frumuseții *de la început.*(în ciuda tuturor denaturărilor păcatului). Și pentru a face acest lucru cu forța și hotărârea necesare, teologia trebuie să meargă mai departe chiar și decât cele mai asurzitoare invective ale lui Nietzsche, pentru a pătrunde din nou în sensul fundamental al propriei „perversiuni” și, prin urmare, pentru a înțelege mai profund cum înțelege ea însăși infinitul, frumusețea, adevărul… Pe scurt, trebuie să înțeleagă în mod adecvat sensul unui anumit „eșec al creștinismului”.

Nu este nevoie să ne îndoim de gravitatea acestui eșec. Când am început această parte a argumentului meu referindu-mă la caracterizarea gândirii postmoderne de către Milbank ca fiind în mare măsură o ontologie a violenței, eram pe deplin conștient de faptul că acest aspect al gândirii lui Milbank este adesea interpretat (de aliații și dușmanii săi deopotrivă) ca o provocare la ceartă - fie ca un exemplu de deconstrucție spirituală, fie ca o calomnie vicioasă. Mi se pare că o astfel de percepție exagerează atât noutatea, cât și scandalul remarcilor sale. *Desigur,* toate discursurile pe care le numim tipic postmoderne sunt ontologii ale violenței: ele aparțin istoriei filosofiei, care, în măsura în care a funcționat întotdeauna ca o disciplină autosuficientă și autonomă, nu a fost niciodată capabilă să gândească ființa lumii decât în termenii unei lupte între ordine și dezordine, un set de limitări tragice impuse autoexprimării ființei și o structură inevitabilă a înșelăciunii și a minciunilor din structura finitului. Fiecare ontologie „metafizică” presupune că, într-un sens originar și final, diferența este însăși violența, chiar (și fără îndoială în primul rând) atunci când avem de-a face cu o ontologie care se consideră liberă de tendințele totalizante ale onto-teologiei. Nu este nimic înspăimântător sau chiar reprobabil în acest sens; acest lucru este inevitabil dacă luăm în considerare că fiecare filozofie, prin definiție, este un discurs care atinge tema necesității - adică nu *necessitates* [310] în sens teologic, nu acea proporționalitate perfectă cu care libertatea divină își exprimă bunătatea inerentă în generozitatea acestui act (fiind *actus* [311])a tot ceea ce este); ci necesitatea în sensul finitudinii ființei, limitarea sa absolută în raport cu condițiile lumii (lumii) în „facerea păcii” sale, în fatalitatea sa. Oricât de bine ar putea înțelege metafizica „pură” dependența ontologică, ea, cu toată iluminarea sa, nu va putea niciodată să realizeze ideea de pură întâmplare; chiar și metafizica lui Heraclit este departe de a fi o filozofie a libertății onticului sau ontologicului, ci - așa cum au înțeles bine Nietzsche și Deleuze - o doctrină a necesității absolute a ființei acestei lumi; chiar și cel mai eteric „idealism” poate înțelege în cel mai bun caz ultimul ca vârf sau „absolut” al totalității ființelor, rezoluția spirituală a tuturor ambiguităților imanentului, dar nu va putea niciodată să gândească cu adevărat în termeni de adevărată transcendență. Dacă ambiția metafizicii este de a deduce principiile lumii din condițiile de existență ale lumii, adică de a trece de la „așa-zisul” lumii la „ce-i” ființei sale, sau de la finitudine la fundamentul său, atunci ea [metafizica] trebuie să îmbrățișeze în sine, ca factor

și, fără îndoială, ca principiu al ființei, tot ceea ce este negativ și tragic în latura exterioară a existenței: durerea, alienarea, ignoranța, lupta, moartea, intractabilitatea materiei, inevitabilitatea descompunerii, inevitabilitatea corupției și dezintegrarea oricărei ordini... adică: războiul... Și trebuie să trateze trista necesitate a tuturor acestora în conformitate cu înțelepciunea pe care este capabilă să o îmbrățișeze: înțelepciunea acceptării, afirmării, umilinței, a înălțării către o lume superioară, „dragostea rațională de Dumnezeu", „negarea negării", spiritul ludic sau (cum, de exemplu, Shakyamuni, Schopenhauer sau Levinas) una sau alta formă de nihilism melancolic sau eroic. Ființa în totalitatea sa este o economie tragică, într-un fel o structură a sacrificiului în care ființele suferă imperfecțiune și dezintegrare pentru ca ființa să poată „fi". Lumea și principiile sale se susțin reciproc doar prin fundamentul reciproc al împlinirii în negație, consumarea finitudinii în misterul final al absolutului și manifestarea absolutului în violența alienării sale; dialectica indestructibilă a ființei și a ființelor este de așa natură încât ceea ce se păstrează este întotdeauna negat și invers. Sfera disimilarității este explicabilă doar în lumina formelor, dar unde altundeva pot formele să radieze lumină din ele însele? Dar tocmai această realitate, tragedia expansiunii ființei, este secretul puterii filosofiei; căci filosofia poate reuși ca activitate deductivă, capabilă să treacă de la lume la principiile lumii, doar în măsura în care ceea ce este este ceea ce trebuie să fie; numai în măsura în care ființa trebuie să apară în acest fel, închizându-se în aceste manifestări și numai în măsura în care ființa trebuie să se exprime în ființă, este posibilă metafizica. Dacă aceste adevăruri sunt acceptate, perspicacitatea este mai puțin importantă decât sentimentul și stilul, indiferent dacă filosoful își va construi sistemul în conformitate cu arhitectura grandioasă și cristalină a universului platonic - sau va încerca să demoleze edificiul idealismului.abandonându-se frenetic patosului imanenței inevitabile; se va îmbarca el în aventurile Conceptului - sau se va bălăci în măcelul sângeros al „diferenței"; va pierde timpul cu demarcarea nesfârșită a substanțelor de accidentele lor - sau va rămâne într-o stare de anxietate gânditoare, așteptând următoarea licărire care îi va da ființă, străfulgerând prin vălul epocalității sale „fatale". Ori de câte ori domnește necesitatea, filosoful este rege.

În acest sens, teologia ar face bine să împrumute de la Heidegger o parte din „istoria Ființei" sale. Prăbușirea metafizicii, reducerea raționalității la putere tehnologică asupra „rezervei imuabile" a naturii, umanismul subiectivist, cu alte cuvinte, nașterea nihilismului – toate acestea s-ar putea într-adevăr să fi apărut mai întâi vag într-un fel de întoarcere primordială de la lumină către lucrurile iluminate de ea, într-o anumită uitare a Ființei, inevitabil ascunsă în atenția vigilentă a filosofiei asupra Ființei. Poate că într-un fel de uitare fatală a misterului – evenimentul Ființei – investigarea fundamentelor Ființei (căutarea neobosită a adevărului pozitiv) a început și a continuat pe o cale care a dus în cele din urmă la distrugerea oricărei credințe filosofice. După cum am spus deja, din moment

ce se ajunge la asta, tocmai din anumite elemente din platonism – cum ar fi mitul său despre pierderea tragică a viziunii eterne, dorința sa de a se retrage în lumea rece a numerelor pitagoreice și a purității ideale, aversiunea sa față de apeironul fără formă *[* 312] și *chora goală* [313] –și toți termenii inversiunii moderne și postmoderne a metafizicii s-au format; și în lunga istorie a acestui mare progres palindrom a existat întotdeauna o lege inviolabilă a necesității. Cel puțin în parte, această „istorie a nihilismului" poate fi salutată ca un moment în care filosofia occidentală își atinge o profundă autocunoaștere, devine conștientă de „vocația" sa destinată și învață să renunțe la anumite obiective ambițioase. Dar această istorie nu poate fi salutată în măsura în care devine o justificare pentru discursul nu mai puțin metafizic al „ontologiei fundamentale" sau al „imanării". Și, ceea ce este și mai important, nu se poate permite acestei istorii să accepte unitatea monolitică pe care Heidegger i-a impus-o în lunga și uneori plină de resentimente în lupta sa răzbunătoare împotriva moștenirii teologice care, în cele din urmă, i-a atras gândirea. Căci în cadrul filosofiei occidentale însăși, în mijlocul succeselor și eșecurilor sale, a existat o întrerupere remarcabilă, adoptarea unui discurs al adevărului în care fiecare principiu al necesității a fost subordonat principiului superior al darului. Gândirea creștină, cu toată lunga istorie a metafizicii sale speculative, nu a fost pur și simplu un alt episod din genealogia nihilismului; de fapt, a reprezentat o subminare atât de profundă a multora dintre cele mai fundamentale premise ale filosofiei și o eliberare atât de curajoasă a multor adevăruri filosofice din îmbrățișarea neputincioasă a simplei ambiții metafizice, încât filosofia abia știe ce s-a întâmplat cu ea sau de ce nu mai poate fi altceva decât o negare din ce în ce mai dureroasă a întreruperii tocmai menționate. Limbajul evreiesc al creației, indiferent cum a fost parodiat, transformând-o într-o poveste a cauzalității simple, intenționate sau chiar într-o intensificare mai sublimă a impulsului către o „fundație" metafizică, a introdus cu adevărat în gândirea occidentală o idee radical nouă: libertatea infinită este „principiul" ființei lumești, deschizând astfel pentru prima dată posibilitatea unei reflecții autentice asupra „diferenței ontic-ontologice" (dacă ne amintim problema pe care Heidegger a aprofundat-o atât de energic și pe care mai târziu, în activitatea sa filosofică ulterioară, în mod ciudat, a trecut-o cu vederea în tăcere). Și înțelegerea creștină trinitară a lui Dumnezeu, pentru care lumea nici măcar nu este necesară pentru ca El să poată determina diferența, relația sau manifestarea, a opus pentru prima dată gândirii occidentale un discurs autentic al transcendenței, al adevărului ontologic, al cărui adevăr nu este dovedit de nicio ordine ontică de coborâre și ascensiune. Evenimentul ființei este un dar absolut pentru ființe și nicio *scala naturae* [314]nu ne va oferi în sine un acces real la ființă. Și dacă lumea nu există prin necesitate (necesitatea unui sistem, a imanenței sau a unui eveniment total), ci, mai originar, ca dar (deși trebuie să reflecte bunătatea sursei ființei în acea căsătorie binecuvântată dintre „esență" și „existență" care este creația), atunci reflecția transcendentală ar putea cuprinde multe lucruri, dar – prin propria sa putere – nu va putea cuprinde pe

deplin nici limitele, nici conținutul a ceea ce este; în cel mai bun caz, este ca o navă în derivă atunci când și-a ridicat ancora din logica necesității. Dacă nu există nicio putere a destinului, nicio determinare negativă sau limită materială în ordinea lucrurilor, ci doar puterea harului, a creativității, a imaginației și a iubirii, o putere care dăruiește gratuit ființa și al cărei dar este legat doar de necesitatea *convenienței ontologice* [315] și a harului - ca manifestare a frumuseții în care creația trăiește, se mișcă și își are ființa - și nu de necesitatea autodeterminării, atunci această interpretare greșită a accidentalului ca fiind necesar constituie eroarea fundamentală, drept urmare a căreia orice filozofie pur umană devine incapabilă să accepte realul în adevărul transparent și clar al aparenței sale. Sau, ca să o spunem teologic, tocmai așa mărturisește cea mai înțeleaptă dintre filozofii despre orbirea universală a păcatului.

De aceea, ruptura teologică din „istoria nihilismului" a fost răscumpărarea filosofiei, vindecarea ei, cea mai completă – pe cât posibil – adâncire a deschiderii sale către ființă și o creștere cu adevărat infinită a erosului său cel mai înalt. În mediul local al narațiunii creștine – despre Treime, creație și Întrupare – limbajul frumuseții nu putea decât să capete o semnificație și mai mare, iar demnitatea frumuseții lumii nu putea decât să devină mai urgentă decât era în cultura greacă păgână și în lumea pe care a format-o. Un Dumnezeu a cărui însăși ființă este iubirea, bucuria strălucirii strălucitoare a Chipului Său infinit, văzută în lumina infinit de frumoasă a Duhului Său, și ale cărui lucrări, prin urmare, nu sunt necesare, ci sunt semne complet explicite ale acestei bucurii, al cărei scop este să Se încânte pe Sine și să împărtășească cu grație această bucurie cu creaturile de care nu avea nevoie (și totuși le-a iubit când încă nu aveau nevoie), este un Dumnezeu al frumuseții în cel mai imaginabil sens. Într-un astfel de Dumnezeu, frumusețea și infinitul coincid complet, căci însăși viața lui Dumnezeu este – oricât de ciudată ar fi această formulare – viața unei forme infinite; Și când un astfel de Dumnezeu creează, diferența dintre frumusețea creată și frumusețea divină reflectată în creație nu constă în amfibolia pluralității și singularității, a formei și simplității, a finitudinii și a indefinității, ci în analogia dintre detaliile determinate ale lumii și acea determinare tot mai mare, supra-transcendentă, la a cărei strălucire participă aceste detalii. Într-adevăr, evenimentul lumii este pur și simplu evenimentul acestui interval analogic, spațiul în care ființele ies din nimic și se ridică la lumina care le dă existență. Și astfel teologia mântuiește filosofia recuperând toate cele mai încântătoare perspective ale filosofiei asupra ființei: și anume, eliberându-le de mitologia dureroasă a „fundamentelor" și plasându-le încă o dată în spațiul revelat de analogia dintre ființa divină și cea lumească, eliberând pașnic ființa lumească și conservând-o în frumusețe. Astfel, pentru gândirea creștină, adevărata cunoaștere a lumii nu se realizează printr-o reconstrucție pozitivistă a „rațiunii sale suficiente", ci prin deschiderea către glorie, prin dorința de a-și îndrepta voința spre lumina ființei și de a accepta lumea ca un dar, pentru care discursul reciproc cel mai „adecvat"

este veneraţia, rugăciunea şi jubilaţia. Cu alte cuvinte, adevărul fiinţei este „poetic” înainte de a fi „raţional” - este într-adevăr raţional tocmai datorită supremei sale coerenţe poetice şi bogăţiei sale de detalii - şi nu poate fi cu adevărat cunoscut dacă această ordine este inversată. Frumuseţea este începutul şi sfârşitul oricărei cunoaşteri adevărate: într-adevăr, pentru a cunoaşte ceva, trebuie mai întâi să-l iubeşti şi, după ce l-ai cunoscut, să simţi plăcere şi bucurie; numai aceasta „corespunde” iubirii trinitare şi bucuriei pe care o creează. Adevărul fiinţei este întreaga fiinţă, în evenimentul său, în lipsa sa de temei şi, prin urmare, în fiecare dintre detaliile sale, care dezvăluie lumina ce o dă. Heidegger însuşi,care fusese modelat în multe feluri de teologia pe care o studiase cândva, a fost aproape de a realiza acest lucru în încercările sale de a elibera limbajul adevărului de limitele oricărei forme de pozitivism, tehnică analitică sau reducţionism propoziţional; dar, în cele din urmă, a părut să uite întrebarea radicală ridicată de gândirea creştină şi astfel s-a retras încă o dată pe cărările întunecate ale pădurii necesităţii ontologice, în căutarea „cum-ului” evenimentului mai degrabă decât a „ce-ului” lumii, căutând prin desiş o licărire în care acest „cum” nu fusese niciodată (şi nu putea fi niciodată) găsit.

Desigur, Heidegger, la fel ca Nietzsche înaintea lui, nu a putut vedea că revolta sa împotriva metafizicii nu era în sine altceva decât un moment necesar în noua autoeliberare a metafizicii de puterea teologiei; căci, într-un fel, filosofia nu putea accepta darul oferit de gândirea creştină, rămânând ceea ce fusese dintotdeauna – măiestria ştiinţifică, chestionarea „fundamentului”, dar nici nu putea ignora pur şi simplu transformarea limbajului său original de către creştinism: odată ce strălucirea fiinţei fusese însuşită de filokalia creştină *[* 316] , odată ce lumina lumii devenise parte a discursului analogiei şi transcendenţei ontologice şi odată ce distincţia dintre fiinţă şi esenţă intrase în gândire şi subminase toate încercările de a-şi „deriva” identitatea metafizică din lume, filosofia nu se mai putea pur şi simplu reafirma ca un proiect independent, ci era obligată să găsească o nouă fundaţie pe care să-şi construiască edificiul. De aceea, metafizica, asemenea unui rege forţat să se deghizeze incognito în cerşetor, a trebuit să se autoexpună la maximum înainte de a-şi putea recâştiga autonomia. Acesta este adevăratul sens al faptului că teologia face parte din istoria nihilismului: nu lasă în urmă nimic pe care filosofia să-l revendice ca fiind al său; îşi însuşeşte treptat toate instrumentele cele mai puternice ale euristicilor filosofice pentru propriul său uz („jefuindu-i pe egipteni”, ca să folosim imaginea clasică) şi, prin urmare, este inevitabil ca, urmând exemplul influenţei culturale teologice, filosofia să se manifeste din ce în ce mai mult ca o luptă împotriva luminii, ca o respingere din ce în ce mai violentă a generozităţii a ceea ce este dat. Nihilismul este, de fapt, esenţa ascunsă sau vocaţia secretă a metafizicii - figuri diverse precum Jacobi, Nietzsche, Heidegger şi Vattimo sunt exemple în acest sens - dar în era postcreştină, nu rămâne nimic altceva decât această esenţă şi această vocaţie, care trebuie, prin urmare, să devină din ce în ce mai puţin ascunsă, din ce în ce

mai puțin secretă. (Poate ceva să ilustreze mai bine sărăcia și ambiția simultană a filosofiei contemporane decât, să zicem, opinia lui Jean-Luc Nancy conform căreia principala sarcină a gândirii actuale este deconstruirea creștinismului?)

Și într-adevăr, teologia occidentală și-a adus propria contribuție foarte importantă la „nihilismul" modern: când nominalismul a lipsit aproape în întregime lumea perceptibilă de orice referință analogică la transcendența divină și, prin urmare, a redus libertatea divină la un fel de voluntarism ontic, iar teofania la simplă legislație, astfel încât creația și revelația nu pot fi considerate decât manifestări ale *voinței* unui Dumnezeu care este, în cel mai bun caz, ființa cea mai înaltă dintre ființele inferioare, teologia și filosofia deopotrivă au fost condamnate sferei unui fel de întuneric preferat; și când nominaliștii sau adepții lor din *factio occamista* [317] au reușit să zdruncine unitatea credinței și rațiunii și, prin urmare, și uniunea dintre teologie și filosofie (pe care, într-un moment de infatuare pentru Ockham, Luther a numit-o „curva aceea"), atât credința, cât și rațiunea au fost orbite. În strania agonie a timpurilor moderne, de îndată ce frumusețea ființei și coerența ei poetică au încetat să mai fie binevenite, a devenit mai mult sau mai puțin o axiomă pentru unii (atât catolici, cât și protestanți) că credința, pentru a fi credință, trebuie să fie oarbă; dar atunci rațiunea, pentru a fi rațiune, trebuie să fie și oarbă. Desigur, aceasta a însemnat o imensă sărăcire pentru teologie: teologia a contribuit la o frică nebiblică față de bunătatea creației, la o falsă înțelegere a gloriei divine ca o consecință supranaturală a măreției puterii absolute a omului monarh, la o reducere idolatrică a lui Dumnezeu la condițiile ființei compozite - și nu la sursa întregii ființe - astfel încât actele Sale, ca și ale noastre, sunt indiferente față de esența Sa, exprimând sau ascunzându-l în mod înșelător natura. Revelația, în contrast cu exaltarea și glorificarea cunoașterii naturale și adâncirea taboriană a luminii lumești - până când a avut puterea de a-și dezvălui sursa divină - a devenit o ruptură a experienței, un cuvânt străin, un paradox. Tot pietismul și puritanismul nu puteau oferi o instrucțiune mai „salvatoare pentru suflet" decât aceea de a întoarce privirea de la lume (căci orice admirație nu este decât „pofta ochilor"), până când în această revoltă împotriva rațiunii umane a apărut un dezechilibru complet, o revoltă care, în tot extremismul ei dialectic, a atins punctul culminant, ironic, într-o repetare a celei mai profunde melancolii a platonismului (adevărat, necombinată cu lejeritatea gândirii platonice): în disperarea de a fi închis în *regio dissimilitudinis* [318] . Într-un moment critic al istoriei culturale - nu că n-ar fi existat diverse mișcări fatale în istoria teologiei occidentale care au dus la aceasta - mulți gânditori creștini au uitat cumva că întruparea Logosului, *ratio infinită* [319]...a tot ceea ce este, ne împăcă nu numai cu Dumnezeu, ci și cu lumea, redându-ne cunoașterea bunătății creației, permițându-ne să vedem din nou transparența ei esențială - chiar până la punctul de identitate în Hristos - înaintea lui Dumnezeu. Legământul luminii a fost rupt. Dumnezeu devenea din ce în ce mai mult opusul infinit al lumii. Și atât de rapid și complet a fost acest

declin al teologiei încât a devenit posibil chiar și pentru un om extraordinar de inteligent precum Calvin, fără nicio jenă aparentă, să considere portretul destul de sinistru al despotului atotputernic din Cartea a III-a a *Institutelor sale* - un despot care predetermină nu numai destinele oamenilor, ci, de fapt, păcatul originar, astfel încât întreaga dramă a creației și răscumpărării (inclusiv distrugerea veșnică a celei mai mari părți a omenirii) se desfășoară ca o manifestare a propriei sale suveranități teribile - ca o imagine potrivită a Dumnezeului creștin. Interpretarea greșită a lui Augustin a reflecțiilor lui Pavel despre misterul alegerii a condus în cele din urmă la fatalism. Însă, indiferent de confuzia care domnea în teologie în zorii modernității, trădarea gândirii creștine față de ea însăși era în toate privințele la fel de gravă ca degradarea filosofiei; dacă teologia era supusă teribilei maiestăți a Dumnezeului arbitrariului absolut, filosofia era captivă omologului său inferior, un Dumnezeu la fel de inexpresiv, la fel de nemilos: eul transcendental.

Tradiția gândirii creștine, prin înrădăcinarea și adunarea frumuseții eterne a aspirației filozofice antice și a erosului filosofic într-o transcendență tot mai îndepărtată, lipsise lumea de propriile sale temeiuri și astfel, ca să spunem așa, împodobise gloria lumii cu o aură suplimentară de dar miraculos și întâmplare; splendoarea *(finein* [320] *)* fenomenelor aparținea acum unei alte narațiuni și nu mai putea oferi rațiunii dovezile irefutabile care să-i permită să stăpânească originile lumii. Și astfel, pentru a se separa de teologie și a găsi o ordine a dovezilor care să nu-și fi pierdut echilibrul printr-o implicare îndelungată și foarte reușită în discursul transcendenței divine, filosofia trebuia să-și caute un nou fundament. Și acest lucru nu se putea face decât prin renunțarea mai întâi la lume în imediata ei prezență, cu tot farmecul și teroarea ei uimitoare și cu toate dovezile ei insistente; Acest moment simplu, dar absolut, de renunțare, care a răsturnat ordinea adevărului, care a transferat adevărul din lume în manifestarea sa către subiectul percepției lumii, a asigurat poate „libertatea” rațiunii, dar a și dezvăluit cu o bruschețe uimitoare că limita „nihilistă”, pe care Heidegger (oricât de capricios ar părea) o considera paradoxal, dar inevitabil, predeterminată de tehnica eidetică a platonismului. „Acum voi închide ochii”, scrie Descartes, „îmi voi astupa urechile, voi alunga orice sentiment; imaginile lucrurilor corporale fie le voi șterge complet din privirea mea mentală, fie, din moment ce acest lucru este greu posibil, cel puțin nu le voi acorda nicio importanță, ca fiind goale și înșelătoare” (*Reflecții asupra filosofiei primitive* III) [321] . Desigur, acest act de abnegație (sau autotortură) fundamentat ascetic a fost, dacă nu gestul fondator al modernismului, atunci cel puțin cristalizarea ultimă a logicii sale fără sens. Prin urmare, orice încredere în lume nu putea fi garantată decât prin reflecție în interiorul citadelei certitudinii subiective, ca act de voință [322] . Cotitura transcendentală în filosofie a fost o întoarcere către rațiunea instrumentală ca fundament; adevărul lumii nu mai putea fi confirmat *de finein-ul* a ceea ce se dă gândirii, ci putea fi confirmat doar prin deciziile mecanicului ascuns care

construiește ordinea rațională: acest mecanic a devenit *eul* . Înțelegerea, acum inseparabil legată de puterea voinței de a nega și de a stabili, nu mai putea fi o înțelegere a unui dar anterior, ci doar o reducere a exteriorului la ceea ce rațiunea este capabilă să răspundă și să manipuleze. Dacă filosofia începe cu uimirea (*thaumadzein* [323] *)*Orbirea privirii prin strălucirea darului - care îndeamnă privirea să se ridice spre strălucirea transcendentă a acestei dăruiri pentru a transforma miracolul în înțelepciune - atunci ea [filosofia] aparent nu poate duce la o retragere anxioasă din lume în sine, de la miracol la amorțeală, de la lumină la voință. Încă o dată, tocmai respingerea creștină a luminii din mitul necesității a împins într-un fel spre alegerea transcendentală; complotul creștin al libertății transcendente a făcut posibilă reflectarea sa distorsionată în acel discurs al adevărului, a cărui premisă era reconstrucția rațională de către subiect a experienței sale pe baza propriei voințe libere; dar numai proiectul conștient al rațiunii imanente, independent de orice narațiune a transcendenței capabilă să situeze libertatea adevărului în dăruirea originală a luminii, putea elibera filosofia de narațiunea teologică a ființei ca dar. Fenomenele trebuiau să se conformeze privirii noastre asupra lor și nu mai trebuiau experimentate ca o aspirație strălucitoare a ființei care ne-ar fi încântat; deschiderea atentă către transcendent a fost înlocuită de „privirea neîncetat” și de puterea nevrăjită a observației controlante. Acum, că privirea trezită se transformase într-o privire constitutivă, lumea nu putea fi o lume decât ca *un factum* [324] al conștiinței mele raționale și ca sferă indiferentă a investigațiilor mele. Când fenomenelor li se permitea să se întoarcă, ele nu puteau exista pentru mine decât ca cantități măsurabile; lumina naturală – care nu mai avea puterea de a reduce realitatea la un proiect sau un calcul, ci doar puterea de a prezenta lumea conștiinței și de a o ilumina ca un mister – pierdea orice valoare demonstrativă și părea ea însăși să aibă nevoie de o verificare transcendentală. Iar frumusețea era chiar acea realitate căreia nu i se mai acorda importanță și care era redusă la statutul de impresie subiectivă sau de fantezie ornamentală și lipsită de imediatețea sa originală și de puterea de a trezi gândirea din somnul hipnotic al tărâmului lui Circe la o cunoaștere prereflexivă a misterului și gloriei ființei; transcendentalul universal accesibil trebuia să devină ceva extrem de trivial printre nenumăratele incongruențe ale lumii.

Într-adevăr, Descartes însuși nu a intenționat niciodată să închidă gândirea în închisoarea inevitabilă a interiorului; el chiar a „descoperit” ideea de infinit, despre care credea că i-a fost sădită în minte de către Dumnezeu, deoarece era caracterizată de o ireconciliere absolută cu orice experiență finită; dar chiar prin această ruptură în secvența dintre cunoașterea empirică și conceptul de infinit, așa cum le-a interpretat el, Descartes a exprimat elocvent prejudecata, foarte răspândită în vremea sa, că adevărurile imanente și transcendente sunt legate dialectic mai degrabă decât analogic, deoarece primele cuprind o lume de substanțe al căror sens este epuizat de însăși finitudinea lor, în timp ce cea de-a

doua apare printre ele ca un paradox autodeclarat. În această schemă, infinitatea lui Dumnezeu nu este cu adevărat infinită - spre deosebire de orice lucru finit prin faptul că „nu este un alt lucru”, ci posibilitatea și „receptaculul” tuturor lucrurilor - ci este doar negația finitudinii, o instanță opusă care nu apare niciodată în percepțiile mele finite. De acum înainte, gândul despre infinit era destinat să servească limbajului determinării negative sau autonomiei subiective; Infinitul nu este doar inaccesibil vederii, ci nici nu are mediere în interiorul vizibilului; nicio *via eminentiae* [325] nu poate duce de la „ceea ce este” al experienței la ceea ce comunică ființa ființelor și le permite să fie vizibile și gândibile. Lumea, verificată de privirea mea constitutivă – și apoi de Dumnezeu, comprehensibilă doar ca *causa efficiens et causa sui* [326] – *nu poate* admite infinitul în calculele sale decât ca un zero indivizibil care planează deasupra fiecărui număr real, ca un „non-ego” care păzește fiecare „ego” în sărăcia facticității sale finite. Puterea unui astfel de „infinit”, pe care Descartes pare să i-o fi atribuit, de a rupe universul interior ordonat al „ego-ului” nu mai putea fi menținută de acest infinit; Deși distincția dintre infinitul lipsit de caracter al Dumnezeului supraempiric și „eul” perceptor era necesară pentru ca Descartes să demonstreze că Eul nu constituie experiența mea mai primordial decât eu însumi sunt constituit de voința creatoare a Dumnezeului ascuns, doar următorul pas, logic necesar - distincția dintre „eul” empiric și „eul” transcendental - era necesar pentru a distruge complet distincția dintre infinit și subiectiv. Aceasta a fost realizarea unică a lui Kant. Proiectul transcendental, în forma sa rudimentară și insuficient de „critică”, putea evita circularitatea cunoașterii - neîncetată și aporică [327]vibrațiile primatului epistemologic dintre înțelegere și experiență, dintre subiect și lucru, doar prin plasarea unei cauze transcendente dincolo atât de eul empiric, cât și de datele empirice. Dar, așa cum trebuie să fi văzut Kant, aceasta însemna pur și simplu înrădăcinarea neverificabilului în infinitul neverificabil. Și nu putea recurge la limbajul premodern al intuiției, care ar fi eliminat aparentul imposibil de corespondență dintre percepție și perceput, atribuind acordul lor unei unități super-înalte în care polii experienței - fenomenele și privirea îndreptată spre ei - participă deja unul la celălalt; De îndată ce posibilitatea oricărui echilibru real demonstrabil a fost ferm plasată în cadrul subiectului cunoscător, o astfel de „metafizică” a devenit o imposibilitate critică, deoarece nu putea fi stabilită de rațiune în niciun sens pur „volitiv” și ireductibil, ci putea fi întreprinsă serios doar ca un răspuns final de către o conștiință împăcată cu condiția pasivității active, un fel de predare mărturiei transcendenței, care, prin definiție, nu putea fi încredințată convingerii unui „eu” autonom. Și astfel, Kant nu a avut altă opțiune decât să ajungă la o *soluție* absolut metafizică : să stabilească cercul cunoașterii într-o facultate transcendentală din spatele sau în interiorul subiectivității; această „unitate transcendentală a apercepției”, care însoțește toate reprezentările accesibile „eului” empiric, era cu siguranță o supraadăugire metafizică la ceea ce este dat, dar de așa natură încât, având în vedere sfera limitată a conjecturilor din partea

gândirii moderne, nu avea o alternativă evidentă. Mai mult, ea garanta subiectului transcendența și dominația asupra teoreticului, o libertate suprasensibilă care, așa cum am văzut, s-a manifestat în ruptura cu sublimul. Într-un anumit sens, „revoluția copernicană” a lui Kant ar fi mai bine numită „ptolemaică”: dacă Copernic a răsturnat geocentrismul acceptat al cosmologiei antice prin dezvoltarea ipotezei heliocentrice, mutând centrul de „aici” în „acolo”, atunci Kant (ca moștenitor al acelei cezure epistemologice pe care o astfel de revoluție pare să o introducă, mai puternic decât platonismul, între sensibilitate și adevărul de verificat) a ridicat la nivel transcendental o mișcare complet opusă, restabilind ordinea cunoașterii și mutând axa adevărului de la „soarele binelui” la *fundamentum inconcussum solid, indestructibil* [328] al subiectului transcendental (substrat, substanță, fundament). Acum fenomenele puteau gravita în jurul fundamentului independent al apercepției; și ne-am trezit din nou în centru.

Poate că, dacă luăm în considerare forțele adesea ireversibile ale întâmplării istorice, toate acestea au fost o dezvoltare inevitabilă a filosofiei occidentale; dar din punctul de vedere al necesității pur filosofice, nu a fost niciodată soarta inevitabilă a gândirii ca atare. Fenomenalitatea, ca să nu mai vorbim de metafizica transcendentală, nu ar trebui considerată un văl în mare parte sclipitor al teoreticului, suspendat între cele două extreme noumenale identice ale eului transcendental și ale *lui Ding an sich* [329] . De asemenea, permanența eului nu ar trebui să se bazeze doar pe o interioritate pur subiectivă, ci mai degrabă pe permanența luminii care formează „eul”. Și pentru a investiga, așa cum a făcut Kant, cât de mult se știe înainte de a fi știut, cât de mult este presupus a priori în fiecare act de cunoaștere a posteriori, nu este necesar să determinăm modul în care conștiința își determină lumea și nici nu este cu siguranță necesar să inventăm mecanica greoaie a schematismului percepției și a energiei sistematizante a imaginației, ci este necesar pur și simplu să înțelegem ce parte a cunoașterii mele și ce parte a ceea ce este cunoscut transcend conștiința pe care o formează; De fapt, o astfel de înțelegere - în care există mai puține salturi metafizice ale logicii, așa cum cere epistemologia lui Kant - afirmă din nou mai adevărat și mai simplu, și chiar mai expresiv, că toată ființa și cunoașterea sunt opera unui dat ireductibil. (Din nou, Heidegger aproape a nimerit-o, acolo unde teologia vulnerabilă a scăpat instantaneu de sub strânsoarea tenace a filosofului.) Ar fi, desigur, prea mult să cerem filosofiei transcendentale să admită că ceea ce eul transcendental este capabil să înțeleagă este mult mai limitat decât realitatea pe care o vede sufletul. Dar înainte ca subiectivitatea modernă să se fi dezvoltat pe deplin și să fi ieșit din spuma mării, personalitatea umană era într-adevăr concepută ca un suflet viu, plutind în adâncuri, participând la ființa lumii, inseparabil de elementul în care locuia și pe care îl cunoștea; iar sufletul, mai degrabă decât abstracția sterilă a eului, era o realitate spiritual-corporală completă și unificată; Era viața și forma corpului, conducând fiecare

aspect al existenței umane, de la *nous* [330] la funcțiile animale, unind rațiunea și senzația, gândirea și emoția, spiritul și carnea, memoria și prezența, aspirația supranaturală și facultățile naturale; fiind deschisă către ființă, însoțitoare penetrabilă și multiformă a lumii, era ceea ce în care ființa se manifesta, logosul absorbind lumina ființei, privind și ascultând lucrurile lumii ca logoi separați ai ființei, dându-le expresie prin sine însuși, în cuvânt și gândire. Sufletul era simultaneitatea dintre *faro* și *intus* [331] .lumea și Sinele, credința și înțelegerea. Poate că din această poziție post-kantiană, un astfel de limbaj nu pare deosebit de precis și riguros; dar, desigur, nu este nevoie să-l elaborăm atât de subtil (și chiar atât de arbitrar și neconvingător) precum arhitectonica kantiană a cunoașterii. Și ceea ce s-a pierdut atunci când sufletul a fost abandonat în favoarea Sinelui (oricum interpretăm logica acestui abandon) a fost o lume pe care sufletul o putea locui și reflecta simultan în sine: amprenta imediată a frumuseții, splendorii, alterității - atât familiare, cât și inviolabil diferite, dorința trezită de aceasta, apelul copleșitor și exprimat în mod straniu al strălucirii tuturor acestora, transcendența sa atrăgătoare. În realitate, convingerea subiectivă nu poate fi asigurată, nu pentru că lumea este doar un joc întâmplător de semne de neînțeles, ci pentru că certitudinea subiectivă este un model de cunoaștere incorigibil de defect; nu poate corespunde sau fi „adecvată" unei lumi care este mai degrabă un dar decât o rațiune, mai degrabă poezie decât o necesitate, mai degrabă retorică decât dialectică. Fiecare act de cunoaștere este în același timp un act de credință (pentru a folosi geniala respingere a lui Hume de către Hamann); avem încredere în lume și, prin urmare, o cunoaștem doar încrezându-ne în ceva mai mare decât noi înșine; actul nostru original de credință se întâlnește cu un legământ care ne-a fost deja dat, cu un legământ care a fost deja încheiat cu noi [332] înainte de a începe să-l căutăm, în darul luminii. Nimeni nu-și poate închide ochii la această strălucire sau urechile pentru a nu auzi această muzică, decât printr-o expresie pervertită a voinței; și atunci, desigur, cunoașterea nu poate fi restaurată decât prin îndepărtarea aceleiași voințe. Dar atunci nu pierzi pur și simplu lumea într-o clipă pentru a o primi din nou ca „adevăr". Vei pierde atât pacea, cât și adevărul, înlocuindu-le cu un fel de fantomă generată de nevoia ta de o lume în conformitate cu dimensiunile propriei tale puteri de a stabili sens - o lume care nu va fi altceva decât o repetare constantă a acestei puteri, altfel lipsită de sens și neconfirmată de alte exemple [333] .

Nu a fost însă soarta gândirii occidentale să se așeze pur și simplu în citadela solidă a Sinelui și să se mulțumească să privească din turnurile acelei citadele priveliști pitorești ale acestei lumi cu o privire îngustă și clară, epurată de misterul metafizic; prima mare convulsie din lunga și violenta retragere a filosofiei de la „descoperirea creștină" a culminat la Hegel, care a văzut că rațiunea seculară va rămâne întotdeauna în plan secund dacă nu va depăși și nu va absorbi strategiile metafizice și că, prin urmare, dacă cineva ar încerca (aceasta este cea mai tristă

ironie a teologiei moderne) să recupereze doctrina trinitară clasică și să o scoată din uitarea în care a căzut datorită generațiilor de teologi, trebuie să o regândească, să o asimileze și să-i predea energiile stranii și subversive puterii metafizicii occidentale. Acestui aspect al istoriei „nihilismului" i s-a acordat prea puțină atenție; Hegel și-a asumat nu doar venerabila sarcină metafizică de a subordona diferența Identității și nici măcar imposibila sarcină de a aduce sub control speculativ acea istoricitate radicală pe care teologia creștină o dezlănțuise în „absolut" (ceea ce este cu siguranță adevărat), ci a încercat și să depășească acea diferență finală și ireductibilă pe care gândirea creștină o vedea în Dumnezeu; istorizarea Spiritului a fost chemată nu doar să „spiritualizeze" istoria, ci și să idealizeze Dumnezeul triunic al teologiei, făcând ca Dumnezeu și istoria să se susțină și să se influențeze reciproc: a idealizat istoria ca unică măsură a lui Dumnezeu și Dumnezeu ca logică a istoriei; Hegel era gata să-l supună gândirii sale nu doar pe Dionysos, ci și pe Treime. De fapt, dionisiacului îi place enorm pe Hegel, unde se poate plimba sub masca unei particularități *obișnuite* iremediabil surde sau a unei infinități rele, sau chiar a energiei însăși a dialecticii adevărului („Das Wahre ist so der bacchantische Taumel", cum spune infama prefață la *Fenomenologia spiritului* , „an dem kein Glied nicht trunken ist" [334] — § 47): în cadrul oricărei scheme metafizice care se străduiește să încadreze universalitatea realității în cursul inevitabil al logicii sale, Dionysos este un fel de personaj dramatic necesar, care este atât latura exterioară lipsită de sens și haotică a ființei, cât și secretul său tragic cel mai intim. Însă ceea ce Hegel nu putea suporta era, pe de o parte, ideea unui Dumnezeu care posedă diferențiere, determinare, comunitate, bucurie și perfecțiune în libertate absolută față de lume și, pe de altă parte, ideea unei lumi care, prin urmare, își pierde sensul în sensul speculativ ultim al „necesității" și este, prin urmare, „redusă" la o realitate „inutilă" și în întregime estetică: adică, la o realitate opțională, *suplimentară...*expresia acelei iubiri de care Dumnezeu se bucură în autosuficiența sa absolută. Trinitatea lui Hegel este Dumnezeul universalității-totalității, iar sistemul hegelian este războiul totalității împotriva infinitului creștin, împotriva teologiei care transformă diferența și seria sa infinită de particularități și detalii în ceva bun, ceva îmbrățișat de infinitatea divină, care în esența sa cea mai profundă nu poate fi schimbată sau atrasă în sine de istorie cu toate ispitele și încercările sale tragice. Infinitatea divină, înțeleasă trinitar, este deja diferențială și determinantă în sine, nu necesită nicio determinare *în interiorul* ființei și, prin urmare, transformă fiecare ființă creată într-o desfășurare opțională, *superfluă* a gloriei sale radiante, eliberând tocmai diferența în particularitatea sa „fără scop". Infinitul creștin rămâne în propria sa exterioritate, fără a avea nevoie de nicio altă exterioritate negativă pentru realizarea sa; chiar și răul este doar un fel de deficiență, apostazie de la ființă, un neant căruia i se dă formă dorința, care se modelează ca respingere a iubirii. Și fără mitologia maiestuoasă a necesității care domnește asupra tărâmului absolutului, patosul consolator al necesității dispare din sfera istoriei. Ideea infinitului creștin (în care

diferența rămâne întotdeauna ca diferență, frumusețea ca frumusețe, iar pacea și ființa sunt co-primordiale) a privat filosofia de orice autoritate finală de a judeca istoria și a privat istoria de orice structură interioară a rațiunii tragice. Teologia îi ia drepturile filosofului și îl expune pe Dionysos ca o personalitate enervantă.

Aceasta nu este o mică pierdere intelectuală pentru formele post-hegeliene, post-metafizice ale filosofiei; dar o astfel de stare de lucruri este mult mai de neconceput pentru Hegel decât, de exemplu, pentru Heidegger, a cărui gândire nu se poate lipsi de necesitatea evenimentului ființei, de limitarea necesară în cadrul diseminării mesajelor sale epocale, de „finitudinea" sa. Cea mai pașnică *Gelassenheit* [335] a acestui filosof este totuși pătrunsă de tristețea sorții – și nu poate fi altfel: numai admițând ceea ce trebuie să fie, inevitabilul – misiunea și rătăcirile sale, claritatea și ambiguitatea sa – poate filosoful să audă vocea ființei, „răsunând în liniște" în „cuaternar". Iar adepții spirituali ai lui Heidegger, indiferent de modul în care i-au dezvoltat limbajul evenimentului și temporalitatea ființei, nu au fost mai puțin supuși capriciilor sorții. Certitudinea lui Nancy în imanența finală a lumii, de exemplu, și în superficialitatea pură a evenimentului „prezenței", cu toată *bucuria sa de a muri* [336] , nu face decât să avanseze și să ducă prin limitele înguste care încă mai rămân rațiunii post-metafizice un nou mit al necesității, o nouă versiune a unei ontologii tragice și dialectice care reduce lumea la ceea ce poate fi verificat prin cercetarea metafizică. De aici și înțelegerea sa a analizei kantiene a sublimului ca o relatare a rupturii care are loc la limita reprezentării, ca un joc al limitării și nelimitării care dă acea imagine anticipată în mila căreia se plasează rațiunea: forma este conturul rigid care rămâne după alienarea originală și, prin urmare, în finitudinea sa, nu poate exprima decât pe sine și nu poate vorbi despre ființă decât în anihilarea sa. Evenimentul lumii și al gândirii nu poate fi afirmat încă o dată decât ca un sacrificiu, ca o economie originală ce menține ordinea împotriva (și independent de) haos – dar nu poate fi conceput ca un dar, un dar al formei, o radiație care ne întâmpină ca un dar de o splendoare tot mai mare care *se autolimitează* – nu din necesitate, ci în conformitate cu iubirea kenotică și extatică *a lui boni summi et splendissimi* [337] . Pentru orice discurs cu adevărat postmodern, acest mit trebuie păstrat cu grijă: există un surplus invizibil – trebuie onorat, temut, potolit, ascultat, la care se recurge, ne îmbrățișează ca energie, provoacă rezistență etică, dar este întotdeauna sacrificial. Aceasta ne conduce argumentul înapoi la începutul cărții noastre și atinge probleme pe care le vom aborda puțin mai târziu.

Este suficient să spunem aici că numai prin străpungerea (sau întreruperea) istoriei gândirii occidentale teologia ar putea deschide o perspectivă altfel de neimaginat a păcii: o pace care nu poate fi cumpărată cu prețul limitărilor sau al fugii etice, al abstracției, al reducerii, al morții sau al unei neîncrederi slăbitoare față de vedere și vorbire. O gândire creștină propriu-zisă despre diferență ca fiind

armonizată (nu sintetizată), fără nicio urmă de contradicție inasimilabilă sau tragică, rămâne posibilă (chiar și în această perioadă postmodernă) tocmai pentru că regimul entităților abstracte a fost de mult răsturnat, iar anxietatea antică cu privire la „fundamentele” identității s-a potolit. În lumina reflecției creștine, omul se cunoaște ca o creatură, ca un moment de grație, ca excesul „fără temei” al gloriei lui Dumnezeu; știe că aceasta nu emană din absolut, ci mai degrabă a fost chemată din nimic pentru infinit - care îmbrățișează toate manifestările ființei ca momente „paratactice” în discursul în desfășurare al splendorii divine, ca expresii analogice ale retoricii divine, fără a le reduce la idei pure, lipsite de viață. Ființa nu este un pandemoniu dezordonat de imagini din care entitățile trebuie smulse cu forța într-un act de rarefiere noetică, pe de o parte, iar pe de altă parte - nu este un haos al nematizabilului; ci este o frumusețe incontrolabilă, liberă în variațiile sale. Fiecare moment al ființei, *ca o ființă particulară dată* , proclamă în egală măsură gloria lui Dumnezeu. Într-un fel, teologia abordează aici problema diferenței așa cum este dezvoltată în doctrina deleuziană a unanimității; se poate vorbi aproape despre o unanimitate a gloriei, fără ca gloria divină să fie o manifestare infinită a diferențierii analogice. Cu toate acestea, se poate spune cu certitudine că într-o astfel de gândire există o indistincție finală între ființă și frumusețe. Și apoi, frumusețea nu se „esențializează” (esențele, esențele sunt extrem de non-estetice), ci rămâne întotdeauna la suprafață: în detalii atent lucrate, dispozitive elaborate, rafinament al stilului, în grandoare și fragilitate, în măreție și grație; este „elocvența” ființei, dezvăluind generozitatea sa. Singurul „sublim” care există într-o astfel de viziune este nelimitatitatea absolută a elocvenței ființei. De aceea putem vorbi aici despre o ontologie retorică, despre o narațiune a ființei care nu atribuie întâietate nici haosului, nici ideii, ci le anulează pe amândouă în „expresionismul” liber curgător (și, prin urmare, analog) al Dumnezeului creator al iubirii.

Și dacă infinitul creștin nu este un sublim amorf și indefinit, opus finitului, care „arestă” frumusețea și o reduce la nivelul trivialității și al înșelăciunii, ci este întotdeauna în realitate un dar al finitului, un rezultat al frumuseții, o manifestare a darurilor a căror ființă este un gest pașnic care creează distanță și o depășește în același timp, atunci există o narațiune creștină a ființei care nu necesită nici acceptarea războiului, nici respingerea istoriei și care eludează toți zeii totalității-universalității, oriunde s-ar afla, în oraș sau în deșert. Trecerea prin timp poate fi înțeleasă ca transmiterea diferenței ca dar și nu ca „violența originară” care permite apropierea de celălalt, iar medierea gândirii și a limbajului poate fi înțeleasă nu doar ca reducerea alterității la Asemănare, ci ca un act generos, în acord cu infinitul, care se manifestă ca frumusețe și, prin urmare, ca o *îmbogățire* constantă a diferenței prin complementaritate reciprocă pașnică și revelație reciprocă. Dacă infinitul este deja frumos, iar frumusețea este într-adevăr manifestarea adevărului ființei, atunci infinitatea înfrumusețărilor retorice, ordonate corespunzător, nu poate obscura sau ascunde acest adevăr; retorica

însăși nu poate „coresponda” retoricii ființei sau o poate „revela” decât în măsura în care stilul și dorința sa, care determină cel mai fundamental amânările sale infinite, tind spre harul care acordă pacea: căci atunci fiecare presupunere „inutilă” a acestei retorici devine cu atât mai justificată. În narațiunea creștină a ființei există posibilitatea unei comunități a diferenței în care toate tranzițiile și intervalele pot fi înțelese, date și primite în așa fel încât să participe la bine și să devină libere; Dinamismul unei astfel de existențe comune este dinamismul *epectasei* (imaginea lui Pavel, interpretată de Grigore de Nyssa): o iubire și un progres extins și în continuă schimbare către (și în interiorul) infinitului divin, în care fiecare finitudine este eliberată în radiația diversității sale - aceasta nu este frumusețea îmbătătoare a dizolvării dionisiace, nici frumusețea statică a ordinii apolinice, ci o frumusețe trinitară, mobilă, variată, creativă, abundentă în semne de reconciliere. Violența finitudinii poate fi adesea inevitabilă, dar niciodată *necesară.*

Revenind încă o dată la problema „eticii” postmoderne și a ambiguităților sale, tocmai acesta este motivul pentru care teologia nu ar trebui să se preocupe excesiv de anumite întrebări referitoare la grosolănia epistemologică a „eului”, nici nu ar trebui să cadă pradă anumitor interdicții privind nechibzuința „eului” în întâlnirea sa cu ceilalți și în îndrăzneala sa de a-i „cunoaște”. La urma urmei, dezacordul dintre Levinas și Derrida cu privire la aplicațiile etice ale analogiei fenomenologice aprezentaționale, care într-un anumit sens „reduce” pe celălalt la un alt eu, nu diminuează în niciun fel acordul lor fundamental asupra premisei că o astfel de analogie constituie o violență originară, deoarece fiecare vorbește încă (oricât de mult ar protesta) în contextul unei tradiții epistemologice care înțelege cunoașterea ca reprezentarea entităților realizată de voința cognitivă a conștiinței subiective. Dar de ce să plasăm prioritatea înțelegerii aici, unde doar eul cartezian sau subiectivitatea transcendentală kanțiană ar găsi-o cu bucurie? Aceasta este, în orice caz, o fenomenologie nepotrivită: o epistemologie bazată exclusiv pe intenționalitatea subiectivă este, în cele din urmă, pur „psihologism”; numai dacă ne imaginăm că analogia reprezentativă este realizarea unui „ego” autoexistent, deopotrivă empiric și transcendental, care se întoarce pur și simplu la sine în intenția sa, reprezentând lumea pentru sine conform legilor rigide ale aparatului percepției și filtrând astfel ființa prin mediul străin al conștiinței – numai atunci această chestiune a „violenței” va apărea atât de teribil de împovărătoare. O fenomenologie mai profundă (cu o atenție mai atentă la condițiile cunoașterii) nu pornește de la acest model rigid mecanicist al gândirii și nu admite în logica sa această idee a unei tranzacții magice între lume și conștiință. Evenimentul lumii și evenimentul gândirii nu pot fi separate atât de crud unul de celălalt; eul *este* manifestarea lumii, evenimentul ființei; orice cunoaștere este de fapt intențională, iar aceasta înseamnă nu numai că orice gândire are un obiect, ci și că, ca urmare a acestei intenționalități, gândirea aparține autorevelației ființei. Înainte ca subiectul să poată cuceri alteritatea celuilalt, ceea ce ar fi, prin urmare,

momentul *secundar* al violenței, subiectul este deja destinatarul și, prin urmare, creația înzestrată: efectul estetic. Acesta este „cercul fenomenologic” al cunoașterii: intenția care „precede” orice percepție este, de asemenea, o intenție deja „invitată” de splendoarea formei concrete, deja trezită de aparența estetică a alterității, de frumusețea celuilalt, care conferă o intenție actului intențional, îl modelează și îl cheamă ca un fel de implorare a subiectivității, care *este*doar în deschiderea - formarea - luminii celuilalt; propriul eul este „materia” în care frumusețea își lasă urma, „locul” unde lumina celuilalt - și a întregii ființe - strălucește, colectată în suprafața reflectorizantă a unei nenumărate varietăți de sensibilitate (simțuri fizice, gândire, imaginație, anticipare, memorie, dorință, frică...). Ceea ce este dat în fiecare cunoaștere nu este doar „lucrul cunoscut” transmis „minții cunoscătoare”, ci și întregul cerc al evenimentului, adică ființa și cunoașterea (ceea ce teologia numește darul iluminării, care provine din cea mai uimitoare coincidență a cunoașterii și a ființei în Treime). În acest caz, nu există nicio nevoie „etică” de a-l lăsa pe celălalt într-o stare suspendată între întunericul supra-intențional al obligației oarbe și reprezentările captivante ale „eului” imperativ, astfel încât celălalt (sau celălalt) este incapabil să se dezvăluie. Orice alteritate adevărată apare doar sub masca diferenței analogice; Aceasta nu înseamnă, totuși, o diferență pur și simplu descompozabilă în abstractizarea similarității, ci mai degrabă o diferență susținută prin oferirea de sine – și, prin urmare, prin devenirea de sine – în conformitate cu prezența participantă la lumina care dă ființă, limbajul comun al iubirii, bucuriei și frumuseții. Aceasta îi permite celuilalt *să fie* și *să fie altul* , să strălucească, să fie diferit de mine în cunoașterea alterității sale. Și astfel, și eu apare în acest eveniment ca un alt altul (sau devine unul), susținut în diferența sa de analogia estetică a specificității strălucitoare a celuilalt – egal în frumusețe și diferit în frumusețe; dacă celălalt este primit în acest fel și dacă eu este constituit în acest fel, atunci analogia aperceptivă fenomenologică poate fi considerată un complement pașnic, care dă din nou acel eu care este deja darul frumuseții celuilalt. Totul este o chestiune de stil de receptare, de cunoaștere a celuilalt ca dar, oferit în mod real și pașnic. Aceasta nu necesită nicio reducere necesară la Identic, ci mai degrabă necesită ochi pentru a vedea și urechi pentru a auzi.

Și ceea ce vedem și audem, dacă ne dorim, este participarea creației la Dumnezeu, sursa ființei. Frumusețea în celălalt, în alteritatea celuilalt, este îmbrățișată de infinit, care oferă o vedere nelimitată asupra diferențelor creației în armonia sa tot mai completă, și atât eu, cât și celălalt al meu suntem intervale, curbe, modulații reciproc constitutive ale aceluiași lucru, o muzică a expresiei analogice infinite împărtășite unul cu celălalt, trăind în aceeași distanță infinit variată a gloriei divine. Celălalt, așadar, nu este *la origine* un idol al gândirii, ci o icoană care este unic plăcută infinitului, astfel încât să se poată revela în el. Și de aceea, cea mai originală înțelegere a celuilalt rezidă în frumusețea retoricii, care îl reflectă cu adevărat pe celălalt, întrucât celălalt este cu adevărat și mai întâi o

modulație a dăruirii de sine libere și a gloriei divine (retorică divină); și, din moment ce fiecare este un Sine, o astfel de Modulație, care își primește forma și aria de acțiune de la Mulțimea infinită de diferențe care exprimă această glorie într-un alt mod, și medierea dintre om și celălalt al său - retorica - nu trebuie să fie o alienare sau o reducere, ci poate fi o creștere, o apariție neașteptată, o invocație și o bucurie: un gest de pace. Omul, pentru a folosi imaginea lui Grigore de Nyssa, este un vas care se extinde în recepția infinitului *(vezi infra),* oferindu-se într-o serie infinit variată de icoane. Ființa nu este pur și simplu o categorie goală, îmbrățișând indiferent o multitudine nesfârșită de accidente arbitrare; este plenitudinea și unitatea fiecărei definițiuni din Treime, dezvăluindu-și lumina în unitatea și diversitatea ființei, formând variații nesfârșite și infinit coexistente pe o temă infinită (adică nu pe o temă la care întregul este reductibil într-un fel sau altul, nu un sens „esențial", ci pe o temă în sens muzical, independentă în desfășurarea sa din supliment, variație și diferență). Dacă ființa și adevărul sunt deja înțelese ca retorice, dacă, în cele din urmă, adevărul este estetic - stil, unitate de formă și mesaj, neavând nicio esență sau conținut separabil accesibil analizei dialectice - atunci pacea poate fi adevăratul nume al ființei: îndepărtarea celuilalt în conjuncție cu *excesul* său retoric mă poate trezi la adevărul celuilalt în măsura în care sunt capabil să accept acest exces ca *glorie.* Aici nu ne putem abate prea mult de la înțelegerea lui Levinas despre exterioritatea feței, pe care Levinas nu poate decât să o considere ca o „urmă", o față ștearsă, lipsită de sine și de orice context, de orice ființă și de orice lumină. Fața celuilalt, conform viziunii creștine, trebuie neapărat să fie vizibilă *doar*în unicitatea trăsăturilor sale și numai într-o secvență imprevizibilă de perspective și complemente; este întotdeauna un eveniment estetic. Celălalt este „plasat" în ființă, în infinit, nu ca o simplă entitate localizabilă, ci ca o expresie unică și, prin urmare, adecvată a infinitului. Celălalt are o lume și, prin urmare, lumea are o față în Celălalt (în el sau ea). Aceasta nu înseamnă negarea realității enigmei, a alterității indestructibile care depășește întotdeauna înțelegerea designului; dar înseamnă că această alteritate este exprimată și revelată – tot mai profund – prin retorica pură a exteriorității Celuilalt și, mai mult, că „enigma" nu este ceva atât de gol precum impenetrabilitatea enigmatică a „întregul Celuilalt", ci mai degrabă strălucirea tot mai luminoasă a participării Celuilalt la infinitatea lui Dumnezeu. Interioritatea Celuilalt este cu adevărat o deschidere inepuizabilă, o fenomenalitate tot mai manifestă, o reflectare tot mai completă a exteriorității infinit realizabile a Treimii. Cu adevărat văzut – ca un *suflet viu (forma corporis et vita* [338], ca să folosim din nou definiția precisă) care reflectă lumina ce îl umple și îl depășește – celălalt apare întotdeauna infinit mai adecvat, eludându-mi înțelegerea, iar a înceta să mai vezi înseamnă a-l pierde pe celălalt. Violența apare astfel doar ca urmare a unei dorințe îndreptate către celălalt, care nu este iubire, întrucât această dorință nu este îndreptată în cele din urmă către infinitatea lui Dumnezeu; căci numai în lumina Lui vedem cu adevărat.

Dacă pare că, folosind un astfel de limbaj, pledez pur și simplu pentru o revenire la naivitatea filosofică, prezentând ca virtute teologică intoleranța mea agresivă față de rigoarea critică a gândirii moderne și încercând să prezint ca rațiune o simplă bombastică, pot spune doar că, până când nu cunoaștem gradul de credință pură inerent oricărui exercițiu al rațiunii, nu putem ști în ce măsură raționalitatea este prezentă (sau absentă) în orice act de credință dat. Este adevărat că vreau să pledez pentru o reapropriere teologică a ceea ce am numit „legământul luminii" - credința în dovada datului, o înțelegere a cunoașterii ca act sau consecință a erosului excitat de darul adevărului ființei - dar aceasta pentru că (printre altele) vreau să văd teologia contemporană eliberată de orice atașament superstițios față de dogmatismul sec al logicii transcendentale (moderne sau postmoderne). Ce este libertatea noumenală prefigurată de sublim, sau noumenul pe care senzualitatea nu-l atinge niciodată, sau „haosmosul" [339] pe care doar *sentiendumul* disonant [340] îl face cunoscut?...sau un eveniment blocat de reprezentare, sau *différance* — și așa mai departe, dacă nu chiar concepte goale, obiecte ale unui simplu fideism irațional? A porni de la ideea că există ceva ce depășește cunoașterea și a ajunge la concluzia că orice cunoaștere este o reprezentare care ascunde acest exces invizibil și că relația dialectică tragică dintre revelat și ascuns este un eveniment de contradicție cantitativă absolută, înseamnă a permite ca reflecția noastră să fie guvernată de un fel de sentimentalism religios pur, lipsit de gândire. Cred că ceea ce aș dori să apăr, în parte, este pur și simplu o fenomenologie eliberată de critica transcendentală strictă: pornind de la premisele fenomenologice conform cărora ființa este ceea ce se apare sieși și că evenimentul fenomenului și evenimentul percepției sunt inseparabile, vreau totuși să spun că este vorba doar de o prejudecată transcendentală care dictează dinainte că nu se poate vedea (sau nu se vede) în evenimentul apariției și în simultaneitatea fenomenului și a percepției o lumină care le depășește ca o fenomenalitate din ce în ce mai distinctă: nu doar fețetele ascunse ale unui obiect dat sau dinamismul minunat al vizibilului și invizibilului în reprezentare, ci și strălucirea și claritatea descendentă a coincidenței infinite a tot ceea ce dăruiește lumii și care se cunoaște reciproc. Desigur, aceasta nu înseamnă că se poate deriva pur și simplu metafizica creștină din percepția empirică; dar aceasta înseamnă a insista asupra faptului că o astfel de metafizică nu este cu greu o fundamentare a vizibilului în invizibilul pur și simplu, a imanentului într-o transcendență pur și simplu afirmată: este mai degrabă un mod de a vedea care refuză să vadă mai mult - sau mai puțin - decât ceea ce este dat. Este o cale către infinit care nu se îndepărtează de frumos pentru a trece prin paradoxul sublimului către abisul impersonal al alterității accesibil doar rațiunii; este o încercare de a te apropia tot mai mult de frumos, găsind lumea tot mai pe deplin, chiar și atunci când intri în sfera adevărului său transcendent. Ca să folosim limbajul lui Maxim Mărturisitorul, este o încercare de a vedea în toate lucrurile logosul lor: adică deschiderea lor esențială către Logos, lumina transcendentă a

ființei infinite, o deschidere care dă fiecărei ființe ființa sa, o deschidere care deplasează neantul din care este chemată fiecare ființă (deși, cum ar spune Maxim, doar iubirea perfectă este capabilă de o astfel de viziune). Chiar dacă punctul de vedere pe care îl apăr (și exact acesta este) nu ar fi acela că această „metafizică" este inerentă creștinismului și că fără ea teologia nu ar putea fi completă și revelația biblică nu ar putea fi înțeleasă, revelată și păstrată în întregime, aș spune totuși că teologul trebuie să se conformeze întotdeauna poziției esențiale a unei astfel de fenomenologii „transcendente": credinței originare în bunătatea și certitudinea ființei, deschiderii altruiste față de mărturia creației (care, desigur, este întotdeauna inclusă și completată într-o credință tot mai profundă în Dumnezeu revelat în Hristos). De ce, la urma urmei,Se poate vorbi despre frumusețe în mod semnificativ și inteligibil în orice moment al experienței, fără a se referi la vreun obiect discret alături de obiectul atenției? Dacă cineva poate spune că un lucru este frumos, iar altul poate admite adevărul sau eroarea acestei remarci, cum este posibil să înțelegem ceea ce se spune în ambele cazuri? Așa este, vreau să subliniez, pentru că frumusețea - care nu este un lucru printre lucruri - este ființa însăși, mișcarea auto-revelației ființei, elocvența prin care fiecare lucru, atunci când este considerat corect și cu bunăvoință, spune infinit mai mult decât el însuși. Frumusețea este transcendența ființei în darul imanentului și, prin urmare, încercările mele de a-i exprima plenitudinea, sensul său tot mai profund, pe care nu îl formez, dar care mă formează întotdeauna, în dorința mea, nu vor atinge niciodată adecvarea. Experiența frumosului este o aluzie bruscă la contingența necesității, la contingența întregirii unui lucru; Este fiorul care ne trezește la distincția dintre ființă și ceea ce există, „existență" și „esență", permițându-ne să vedem în însăși armonia unui fenomen și a evenimentului său și în diferența lor o conformitate care este totodată grație. Aceasta este considerația inițială, descoperirea nu a sublimului, situat „dincolo" de frumos sau calitativ diferit de frumos, ci a sublimului în frumusețe, excesul de splendoare care cere miracolul. Apoi vezi că, deși*„Ceea* ce este" al fiecărui lucru nu este niciodată proporțional cu adevărul încântător sau terifiant al „ceea ce *este* ", este întotdeauna bine (deși păcatul și moartea pot distorsiona fiecare obiect și fiecare cunoaștere a acestuia) că un lucru *este așa* și că este *.* Și acest acord misterios al utilului deplin și al contingentului suprem transformă reflecția în proporționalitatea armonioasă a acestor două aspecte: adică spre infinit, unde „esența" și „existența" coincid în reconcilierea ontologică a apartenenței originare a unui lucru și a darului său originar. Astfel, experiența frumuseții este cunoașterea creaturii și o sete pe care lucrurile pământești nu o pot satisface niciodată. Este, de asemenea, o dorință insațiabilă de Dumnezeu. Prin urmare, în afara limbajului frumuseții și a tot ceea ce acest limbaj ne poate permite să exprimăm, teologia devine sărăcită și sterilă. Numai în raport cu frumusețea și cu „deschiderea către ființă" pe care frumusețea o trezește și la care ea însăși răspunde poate gândirea creștină să explice în mod adecvat cum se poate face ca Lumina care „strălucește în

întuneric” să fie și „adevărata Lumină care luminează pe fiecare om care vine pe lume”.

Aceasta este, desigur, cea mai crucială întrebare. Din nou, Hristos (Cuvântul perfect și etern al lui Dumnezeu) este rațiunea convingătoare, forma – innumerabil variată în fațetele pe care le dezvăluie – oferită lumii ca adevărata formă a creației, adevărata gramatică a ființei. El stă precar în înțelegerea umană, la marginea îndepărtată a curentului lui Lessing, nesupus abstracțiunii și totuși întinzându-se în tot caracterul său înaintea ochilor și minților oamenilor ca cale, adevăr și viață. Frumusețea Sa, dacă o înțelegem, este adevărata narațiune a ființei, spusă de dinainte de întemeierea lumii până la sfârșitul timpurilor. Dar aceasta înseamnă că Hristos trebuie să aibă o putere estetică reală; trebuie să poată apărea nu ca o fantomă docetică, nici măcar ca o simplă posibilitate imposibilă, ci ca o formă reală și atractivă a ființei, un mod de a trăi printre ceilalți, o realizare. Nu este suficient să spunem că Hristos pur și simplu „a fost”: El trebuie să fie vizibil ca o formă concretă și o mișcare care este încă capabilă să continue, să formeze variații, să se reapropie și să se reexprime: în Hristos, în acțiunea lui Hristos ca stil real – o prezență reală – în istorie trebuie să fie posibil să gustăm și să vedem că Domnul este bun. Așa cum am încercat să arăt, totalitatea – păgână, hegeliană, nietzscheană, postmodernă – pur și simplu nu-l poate cuprinde pe Hristos în puterea Sa și îl poate înțelege doar ca pe o epuizare și o dispariție. Dar Hristos nu este un „suflet frumos”; și El nu vine pentru mântuirea *Sittlichkeit* [341] și o etică a acțiunii responsabile; El vine ca focul infinitului, proclamând o altă împărăție, o altă ordine, o narațiune a ființei care este mai puternică decât narațiunea totalității pe care Hristos o învinge. A-l accepta pe Hristos ca frumusețe reală și vizibilă, cu capacitatea Sa de a se întrupa și de a-și menține forma în timp, înseamnă a te confrunta cu limitele esteticii totalității, cu motivele sale plictisitoare ale eroului, țăranului și rarului suflet frumos; Frumusețea pe care Hristos o revelează rămâne invizibilă pentru cei care găsesc frumusețe în pacificarea violentă a violenței, în grandoarea tragică ce se înalță deasupra mizeriei și josniciei creației. Frumusețea creștină este, de asemenea, o frumusețe ascunsă, anterioară tuturor reprezentărilor „esențialiste”, un mister mesianic, *o keioză* [342] .Forma lui Hristos, care, atrăgând, așteaptă un răspuns sincer, prescrie o iubire care singură dezvăluie o frumusețe mai originală și mai generoasă decât armistițiul apolinic. Dumnezeul care merge până la marginea ființei, sub forma unui sclav și chiar dincolo de ființă, până la tăcerea morții, dar care totuși apoi - în aceeași formă separată și „sclavă” - se oferă din nou ca o frumusețe radiantă și indestructibilă, veșnic prezentă printre cei care îl iubesc, a încălcat întreaga ordine apolinică și, în același timp, nu a lăsat loc lui Dionysos: nebunia, dezordinea, haosul și cruzimea ființei, furia incontrolabilă a infinitului păgân și sublimul postmodern s-au dovedit a fi o minciună și au căzut pentru totdeauna sub blestemul crucii, întrucât infinitul, care *este cu adevărat* , a trecut toate granițele totalității (chiar și moartea,

orizontul său definitoriu) și a rămas - pentru totdeauna - o formă. Nietzsche are tot dreptul să fie îngrozit. Retorica creștină îl oferă astfel pe Hristos *ca* retorică, ca frumusețe, dar și ca o prezență mediată estetic de parataxa infinită [343] a unor „formulări" ulterioare și tocmai din acest motiv din ce în ce mai prezentă (prezența care *este* retorică nu poate fi înstrăinată de ea însăși sau distanțată de amânarea nesfârșită a retoricii, atâta timp cât *stilul* excesului său este păstrat); singura sarcină a Bisericii este de a introduce și de a oferi această formă. După cum subliniază povestea îndoielii lui Toma, învierea lui Hristos face ca prezența acestui Isus din Nazaret să fie din nou reală și, prin puterea Duhului Sfânt, el devine din ce în ce mai aproape, din ce în ce mai prezent, dezvăluind din ce în ce mai clar puterea multiplă a prezenței sale [344] . Este o frumusețe care nu plutește deasupra istoriei sau în afara istoriei, amintită ca ceva ce nu mai există și rămâne doar ca o speranță pentru viitor, ci care pătrunde timpul ca o muzică pe care nici măcar cacofonia frenetică a violenței nu o poate îneca acum.

Și aceasta ne aduce înapoi, în final, la întrebarea pusă în introducere: poate evanghelia creștină a păcii, propunându-se retoric ca frumusețe, să facă din această pace o realitate? Poate frumusețea retoricii creștine să se exprime în perfectă armonie cu narațiunea păcii pe care o propune sau va cădea victimă contradicțiilor? Este „darul" chemării evanghelice un gest de pace sau este cea mai greșită strategie a forței, o violență care se deghizează pentru a convinge de dragul ei înșiși? Poate fi oferit acest dar (al păcii escatologice, cu adevărat prezente în timp)? Până în acest punct, am schițat doar o schiță generală a discursului ontologic, dar nu l-am dezvoltat încă în relația sa cu structura rațională a narațiunii creștine, care este prezentă fără nicio contradicție, care poate fi comunicată și transmisă fără nicio trădare a esenței sale și care este capabilă să supraviețuiască scepticismului și suspiciunii inerente epocii noastre.

Nu este nicidecum o chestiune simplă; violența, ca problemă ridicată de ontologia implicită a postmodernismului, se distinge printr-o varietate surprinzătoare de moduri în care se manifestă: uneori ca înzestrarea cu un mandat metafizic de a coloniza popoarele și de a-și impune puterea asupra corpurilor obediente; alteori ca o dialectică socratică ce își ascunde cu abilitate baza retorică și figurativă și operează printr-o aproximare asimptotică a liniei mereu în retragere a adevărului „rațional" pentru a-l depăși pe celălalt, pentru a-i tăia pământul de sub picioare și a-l subjuga pe celălalt printr-un apel „impersonal" la rațiune; alteori ca puternica capacitate a dialecticii hegeliene de a absorbi alteritatea în teleologia sa istorică a unei gnoze total-universale *(Aufhebung* [345] ca *Verdauung* [346] *);* alteori, din nou, ca necesitatea hegeliană a negației; alteori ca încercarea unei scheme metafizice de a bloca alteritatea în închisoarea taxonomiilor de „esențe" extractibile; uneori ca utilizarea „principiilor" etice pentru a legitima regimuri „favorabile" sau măsuri restrictive; alteori ca agresivitatea lipsită de ambiguitate a persecuției, litigiilor,

terorii, torturii, războiului, constrângerii și pedepsei; alteori ca mitologia sacrificiului și suprimarea estetică a vieții. Mai mult, din punct de vedere teologic, discursul postmodern „rezolvă" problema violenței prin violența însăși: acesta este mitul său de a fi ca un agon cosmic [347], în special, și toate acele moduri stranii în care enumeră manifestările răului pe care le acuză; este vorba despre modul în care Deleuze și Guattari, în încercarea lor de a descrie un mod de viață non-fascist, redescoperă estetica nihilistă a lui Marinetti sau Jünger, sau despre modul în care Lyotard și Derrida se întorc în mod pripit la acea narațiune liberală clasică a diferenței a cărei singură întruchipare reală trebuie să fie atribuirea tuturor celorlalte narațiuni a unor prejudecăți occidentale despre limitele discursului semnificativ, sau despre modul în care Foucault este atât de mult o victimă a propriei narațiuni a puterii încât singura speranță politică pe care o poate oferi este eliberarea voinței despotice autonome de voința despotică colectivă (care, conform propriei sale relatări, este în realitate imposibilă), sau despre modul în care toți repetă în mod necesar acea narațiune a ființei în care eticul apare ca o nostalgie de neînțeles și care ar fi putut deveni sprijinul fascismului, al capitalismului nelimitat, al stalinismului. Nici postmodernitatea nu poate evita tendința de a-și crea propria analogie a spațiului, orașului și sufletului: imaginea ființei ca putere transformă structurile politice într-o simplă colecție de puteri, făcând imposibil limbajul consimțământului și acordând libertate nelimitată puterii personale; unanimitatea ființei este o imagine care reprezintă diferența formal, prin vidul conținutului diferenței și, prin urmare - refuzând să permită orice subminare analogică a planului imanentului - conferă inevitabil o ordine omogenă ființei, transformând-o în momente formal uniforme de diferență punctuală care trebuie gestionate ca cuante de putere la fel de indestructibile și la fel de periculoase (adică statul, înțeles ca coincidență a voinței individuale, este întotdeauna un fel sau altul de stat polițienesc, implementând omogenizarea în moduri imposibil de enumerat fără corozivitatea lui Foucault). În fața atâtor mutații ale problemei, este dificil să ne îndoim de necesitatea ca teologia să poată demonstra că retorica sa poate îmbrățișa toate lucrurile fără nicio violență, în conformitate cu o frumusețe al cărei atractivitate nu este un adaos la narațiunea sa, ci o prezență instantanee, constantă, lipsită de contradicții.

Mai precis, critica tradiției creștine, moștenită de discursul postmodern de la Nietzsche și care nu încetează niciodată, este dublă: în primul rând, creștinismul este un discurs „totalizant", care introduce violență metafizică împotriva diferenței și o face prin mesajul său de pace, care maschează dorința sa de putere; și în al doilea rând, având în vedere că adevărul ființei (rareori numit atât explicit) este lupta diferențelor, creștinismul este ontologic imposibil în forma în care se exprimă, ci trebuie să fie o retorică a cuceririi, care se străduiește să umple forma unui vis efemer – Hristos, al cărui refuz al puterii Îl transformă într-un neant istoric și o absență estetică. Teologii care se află de o parte sau de alta a acestei

critici, fie negând esența retorică a teologiei, fie acceptând viziunea postmodernistă asupra ființei ca violență din care Hristos s-a retras, dar care totuși vor să rămână apărători ai credinței, sunt acuzați, pe de o parte, că repetă constant discursul metafizic al „adevărului" dialectic (care este inutil), fie, pe de altă parte, că devin creștini de altă lume, chiar gnostici, încercând să imite retragerea lui Hristos în fuga către o împărăție imposibilă dincolo de istorie. Există o a treia cale, care acceptă irevocabilitatea „adevărului" dialectic, dar respinge totuși premisele metafizice ale postmodernismului, și aceasta este calea esteticii teologice. Convingerea este întotdeauna violentă prin natura sa numai dacă există un adevăr (forță, putere) mai fundamental decât ceea ce apare în jocul figurativ al limbajului; dacă ființa este un joc figurativ și inițial pașnic, atunci se poate concepe o convingere pașnică; Dacă frumusețea este un adevăr mai original decât lupta, atunci frumusețea nu ascunde, ci restaurează chipul ființei. Și, în plus, dacă măsura adevărului este corespondența ființei nu cu idei fixe, ci cu o frumusețe infinită a cărei formă este agape, împărtășită liber în Treime, cunoscută prin participare, prin reînnoirea gestului acestei iubiri, și dacă adevărul este un eveniment pașnic al diferenței infinite a ființei, ca o variațiune pe tema frumuseții, infinit diferențiatoare, și nu o esență spre care dialectica trebuie să facă o ascensiune selectivă infinită, atunci nu este nevoie să se răspundă criticii lui Nietzsche decât cu o narațiune teologică mai completă și cu fapte de milostenie: gândirea creștină trebuie doar să arate că dezvăluie o frumusețe care nu este nicidecum secundară, ci cea care *este* narată constant, în mod necesar și intern consistentă în întreaga sa narațiune [348] *ca retorică* și *ca pace* .

În teologia creștină există un mod de a gândi – o narațiune – despre infinit care este în același timp un mod de a gândi – o narațiune – despre frumusețe; pentru filosofia și cultura păgână o astfel de combinație de teme este complet de neconceput. Chiar și neoplatonismul lui Plotin, care a adus proiectul platonician la cea mai minunată concluzie prezentând frumusețea ca un atribut al Unului, a fost totuși forțat să-și imagineze frumusețea formei ca fiind în cele din urmă subordonată unei simplități fără formă și abstractă, lipsită de relații interne, degradată prin reducerea la separare, pângărită de contactul cu „răul absolut" al materiei; Nici neoplatonismul târziu nu putea admite cu inimă ușoară că Unul este și ființă infinită, ci, în mod caracteristic, plasa ființa abia în al doilea moment al emanației, nu numai pentru că Unul, dacă ar fi și Ființă, ar constitui o formă divizată în două, ci pentru că ființa este întotdeauna coruptă prin devenire și mișcare (sau revelată prin acestea) și, prin urmare, chiar și în toată splendoarea excesului său, este și un fel de ruină originară, care începe aproape ca o fermentație organică în sfera noetică și se termină cu moartea materiei. Gândirea creștină - al cărei infinit este triunic, al cărei Dumnezeu este întrupat și al cărei mesaj de mântuire promite nu doar eliberarea de creația materială, ci și glorificarea ei - nu poate niciodată separa particularitatea formală a frumuseții de infinitul pe care îl proclamă (gândirea) și, prin urmare, prezintă povestea ființei

într-un mod care va fi întotdeauna un scandal pentru eleni [349].Cât despre „metafizica” clasică și postmodernism, acestea aparțin aceleiași povești; ambele, referindu-se implicit sau repetând-o explicit, înțeleg ființa ca pe un câmp de luptă pe care forțele sensului și ale lipsei de sens se adună într-un război fără sfârșit; conform amândurora, ființa este cunoscută în contradicțiile sale, iar contradicțiile trebuie depășite sau afirmate, dar în orice caz ca violență: în mijlocul luptei dintre imagini și al fluxului de simulacre, forma strălucitoare apare întotdeauna doar ca o întârziere temporară a morții, fragilă în fața convulsiilor haosului și înghițită de soartă. Există o infinitate oglindă în extremele care se definesc reciproc: Parmenide și Heraclit se privesc în ochii celuilalt, iar istoria ființei se desfășoară între ei; așa cum două oglinzi așezate una față în față reflectă la infinit profunzimile lor, repetând contradicția lor reciprocă, care se retrage continuu de-a lungul unui coridor iluzoriu infinit și pare să îmbrățișeze toate orizonturile și să conțină toate lucrurile, dialectica dintre Apollo și Dionysos vibrează nehotărât între repetițiile infinite ale aceluiași vid, același joc al reflexiei și inversiunii. Însă adevăratul infinit se află în afara și în jurul acestui univers închis de luptă și umbre; se dezvăluie ca frumusețe și ca lumină: nici totalitate, nici haos, ci muzica Dumnezeului triunic. Nietzsche a profețit corect: ceea ce ne așteaptă acum este alegerea între Dionysos (care este și Apollo) și Răstignitul: adică între splendoarea tragică a totalității și frumusețea inepuizabilă a iubirii infinite.

Partea a doua. Frumusețea infinitului. Dogmatica minora [350]

I. Trinitate

1. Înțelegerea creștină a frumuseții nu se naște doar în mod natural, ci și în mod necesar, din înțelegerea creștină a lui Dumnezeu ca perichoreză [351] a iubirii, inseparabilitatea dinamică a trei Persoane divine, a căror viață este o uniune veșnică în care își împărtășesc atenția, bucuria, prietenia, celebrarea și bucuria.

1. Apatia Divină [353]

În *Mysterium salutis,* Karl Rahner propune o formulă simplă care trebuie considerată o axiomă în orice reflecție asupra doctrinei creștine despre Dumnezeu: „Treimea «economică» [354] este Treimea «imanentă»”. [355] Revenirea modernă a teologiei sistematice occidentale la doctrina Treimii – considerată de mulți cel mai metafizic dintre articolele de credință creștine – a fost, de fapt, rezultatul unei atenții reînnoite și serioase acordate detaliilor istoriei creștine, detaliilor concrete ale istoriei lui Hristos și a bisericii Sale și înțelegerii biblice a modului în care Dumnezeu acționează în istorie în scopul restaurării lumii create. Boala patologic debilitantă a dogmaticii protestante liberale – al cărei simptom cel mai acut a fost probabil reducerea

doctrinei Trinității la ceva asemănător unui atac de apendicită la sfârșitul lucrării „ *Credința creștină”* a lui Schleiermacher – a fost abstractizarea, moralizarea și spiritualizarea progresivă și nestăvilită a mântuirii, care l-au făcut pe Hristos purtătorul unic (spre deosebire de conținutul unic) al *kerygma creștină* [356] , iar teologia a redescoperit Trinitatea tocmai pentru că sensul mântuitor al unicității istorice a lui Hristos a fost în mare măsură eliberat de prejudecățile limitative ale gândirii moderne. Și mai semnificativ, maxima lui Rahner descrie forma necesară a fiecărei raționalități teologice. În teologia capadociană, de exemplu, consubstanțialitatea și egalitatea reciprocă a Persoanelor divine au fost apărate ca o interpretare necesară a economiei [357] mântuirii, ca un adevăr revelat în viața, moartea și învierea lui Hristos și în transmiterea mediatorică a mântuirii credincioșilor în sacramentele Bisericii (vezi linia de raționament din tratatul *Despre Duhul Sfânt* al lui Vasile cel Mare și din *Cele cinci discursuri teologice* ale lui Grigore Teologul). În primele secole ale gândirii creștine, Trinitatea a ajuns treptat să fie înțeleasă ca un mister cu adevărat revelat în acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu și nu ca un secret metafizic comunicat mistic Bisericii; au trecut mai mult de trei secole înainte ca sinoadele să fie convocate și doctrina să fie definită conform căreia texte precum *Despre Trinitate...*Augustin, unde doctrina ia forma unui obiect al credinței (spre deosebire de o interpretare a acestuia) sunt posibile: și în timp ce această posibilitate a rezultat într-un fel dintr-o anumită eliberare ecleziastică de anxietatea controverselor dogmatice, într-un alt fel a dat naștere, poate, unui stil de uitare teologică. Nu că ar exista ceva de regretat în magnifica serie de alegorii teoretice intense, strălucite și teologic necesare ale lui Augustin asupra doctrinei Treimii, dar dintr-un anumit punct de vedere, acestea evident nu conduc întotdeauna la o înțelegere mai profundă a istoriei răscumpărării. Și teologia ulterioară (orientală nu mai puțin decât occidentală) a ascultat uneori de logica unei rupturi între doctrina lui Dumnezeu și povestea automanifestării lui Dumnezeu în istorie, o ruptură care a dus uneori la consecințe tragice. Dacă gândirea trinitară este separată de narațiunea evangheliei, atunci aceasta duce inevitabil la o sărăcire atât a acelei gândiri, cât și a acelei narațiuni; de unde și importanța afirmației că Treimea, atât economică, cât și imanentă, este singurul Dumnezeu adevărat, fiecare act al acesteia fiind caracteristic divinității Sale și fiind o expresie a acesteia.

Există, totuși, două pericole în orice încercare de a traduce maxima lui Rahner în limbajul unui discurs teologic mai sofisticat. Primul este tentația de a o citi ca abolind orice distincție între imanența interioară a lui Dumnezeu și prezența sa grațioasă în istorie [358] : adică, ca o întoarcere, într-o formă sau alta, la logica „trinitară” a lui Hegel. Aceasta este, evident, o definiție prea largă și ar putea fi la fel de bine (sau la fel de greșit) aplicată îndemnurilor neinhibate, rapsodice, parenetice ale lui Jürgen Moltmann sau gândirii infinit mai sistematice, dar, paradoxal, chiar mai inconsistente, a lui Eberhard Jüngel (cu impulsurile sale

liberale de nihilism romantic târziu), sau proiectelor dogmatice mai prudente ale lui Wolfhart Pannenberg sau Robert Jenson. Totuși, s-ar putea spune că Jenson se adresează multora atunci când scrie: „Pentru a aplica adevărul lui Hegel Evangheliei, avem nevoie doar de o mică, dar radicală modificare: conștiința Absolutului își găsește sensul și se găsește pe sine într- *un singur* obiect istoric, Isus, și, *prin urmare,* îi afirmă pe prietenii lui Isus ca fiind prietenii săi și lumea lui Isus ca fiind lumea sa." [359] Aici cochetăm cu pericolul. Dacă identitatea dintre Trinitatea imanentă și Trinitatea economică implică faptul că istoria este teatrul în care Dumnezeu - ca conștiință absolută, sau proces, sau eveniment divin - se găsește sau se definește ca Dumnezeu, atunci nu poate exista nicio modalitate convingătoare de a evita concluzia (oricât de hotărât ar nega teologul astfel de consecințe) că Dumnezeu, pentru a fi Dumnezeu, are nevoie de creație și că creația există din necesitate (din cauza unei deficiențe a lui Dumnezeu), astfel încât Dumnezeu este lipsit de adevărata sa transcendență, iar creația încetează să mai fie adevăratul său dar. Dumnezeul pe care *Geneza* îl descrie spunând „Să facem" și creând omenirea după chipul Său, apoi privind cu aprobare la lucrarea Sa și văzând că este bună, este Dumnezeul etern care rămâne întotdeauna Dumnezeu, cu sau fără creație, un Dumnezeu căruia creația nu-i adaugă absolut nimic; Dumnezeu nu are nevoie de creație pentru a-Și „face roditoare" ființa și nu are nevoie de patosul creației pentru a-Și defini „personalitatea", ca și cum ar fi o subiectivitate finită clar definită, al cărei ego transcendental avea nevoie să-și definească limitele în raport cu egoul empiric; Dumnezeu și creația nu aparțin unei istorii a necesității în care ar depinde una de cealaltă, deoarece Trinitatea este deja infinit suficientă, infinit „multiplă", infinit împăcată; Dumnezeu este bun și suveran și complet frumos, iar creația este darul, frumusețea, plăcerea, demnitatea și libertatea Sa, ceea ce înseamnă că Dumnezeu are un „atribut" minunat (și adesea greșit înțeles) - *apatheia* [360] . Absența creației, câmpul economiei Treimii, nu ar schimba în niciun fel modul de a fi al lui Dumnezeu; așa cum insistă Atanasie, cu sau fără lume, Tatăl Îl are întotdeauna pe Fiul Său *(Contra Arianos* 1.18) [361] . S-ar putea chiar spune – oricât de alarmant ar suna – că Dumnezeu nici măcar nu are nevoie de noi să fim Dumnezeul „nostru"; tot ceea ce suntem, tot ceea ce putem deveni încă, este deja infinit și pe deplin prezent în frumusețea, vitalitatea și „bunătatea" inepuizabilă a Logosului, unde toate acestea – ca o reflectare infinit perfectă a esenței divine care se revarsă din Tatăl, în plenitudinea desfătării în lumina Duhului – sunt deja prezente ca responsabilitate și comuniune; Astfel, Dumnezeu ne-a iubit cu adevărat când încă nu eram și faptul că ne-a chemat apoi la ființă (Romani 4:17) și la participarea la acea ființă cu care ne umple este un act de generozitate întru totul în concordanță cu bunătatea Sa, deși nu este determinat de aceasta. Într-adevăr, trebuie chiar spus că tot ceea ce a fost și este Isus din Nazaret este ceea ce a fost și este Fiul lui Dumnezeu în eternitatea sublimă și *atemporală* a actului Său de a fi și El ar fi același atât cu, cât și fără lume. Aceasta poate părea culmea severității teologice, chiar a elenizării, dar, de

fapt, este invers. Libertatea lui Dumnezeu față de determinarea ontică este fundamentul bunătății creației: tocmai pentru că creația nu este neapărat, nu este necesară și complet distinctă de acea viață dinamică în iubire intrinsecă în virtutea căreia Dumnezeu este Dumnezeu, ea poate arăta cum Dumnezeu este ceea ce este; tocmai pentru că creația nu este necesară și este un obiect de bucurie care împărtășește iubirea lui Dumnezeu fără a contribui cu nimic din ceea ce Dumnezeu nu posedă deja în excelența Sa infinită, creația reflectă viața divină, plină de bucurie, prietenie și iubire; tocmai pentru că creația nu este o parte a lui Dumnezeu sau a mediului în care locuiește Dumnezeu sau divinul, tocmai pentru că creația nu este „substanțial" legată de Dumnezeu și nu este legată metafizic de esența lui Dumnezeu, iubirea Sa: este o analogie a divinului; Fiind obiectul iubirii lui Dumnezeu fără altă cauză decât generozitatea acestei iubiri, creația reflectă în frumusețea sa acea bucurie eternă care este *perichoreza divină*și care nu este supusă niciunei necesități, ci doar iubirii pe sine. Astfel, maxima (foarte necesară) a lui Rahner poate servi unui scop teologic autentic numai dacă implică faptul că Treimea, manifestată economic, este în mod real și fără reziduuri (cum ar fi o singularitate sabeliană anterioară fiecărei identități ipostatice, sau o a patra Persoană divină, sau o natură diferită de cea asumată în ordinea relațiilor din cadrul misterului mântuirii), Dumnezeul adevărat și etern, așa cum este El în Sine Însuși: întrucât Dumnezeu nu este un subiect finit a cărui voință ar putea fi alta decât ființa Sa și, prin urmare, El este în mod real complet El Însuși în toate actele Sale *ad extra* [362] , iar *taxisul* [363] activității Sale mântuitoare față de noi este același *taxis* care este inerent vieții Sale treimice. Maxima lui Rahner ne protejează atunci, pe de o parte, de orice fel de nominalism și, pe de altă parte, de orice tendință de a uita faptul că dogma Treimii este cerută și determinată - și admisă - de narațiunea lui Hristos.

Dar ne-am putea întreba cum poate evenimentul prezenței lui Dumnezeu în timp printre noi să fie același cu evenimentul prezenței lui Dumnezeu în Sine însuși în eternitatea Sa, dacă diferența care există între conținutul repovestirii istoriei și „dinamismul etern" al imutabilității lui Dumnezeu, *apatheia, este atât de absolută*....și plinătate perfectă? Cum poate abandonarea lui Hristos, revărsarea sa de sine, să fie cu adevărat același act ca viața veșnică în fericirea neafectată de suferință pe care insistă metafizica creștină clasică? Acestea sunt întrebări care au reînviat în mare măsură proiectul influențat de hegelie în teologia modernă și i-au determinat mult timp pe teologi să respingă acele aspecte ale tradiției pe care le vedeau ca o distorsiune metafizică a Dumnezeului narat în Biblie: distincția dintre ființă și devenire, dintre eternitate și timp, dintre Logos generat veșnic în sânul Tatălui și Fiul Omului născut într-o „anumite zi" (desigur, în realitate, întrebarea nu este niciodată dacă ar trebui făcute astfel de distincții, ci cum să le facem fără a compromite narațiunea Scripturii și unitatea lui Dumnezeu în Hristos). Imutabilitate, impasibilitate, atemporalitate - mulți ar vrea să ne facă să credem că aceste supraviețuiri ale unei metafizici demodată nu

dispar din teologia creștină, la fel cum opiniile false și înclinațiile păcătoase nu dispar din suflet după botez; și, bineînțeles, aceste supraviețuiri sunt fundamental incompatibile cu ideea unui Dumnezeu al alegerii și al iubirii, care se revelează ca Dumnezeu prin împlinirea propriilor Sale promisiuni la orizontul istoriei, care S-a întrupat pentru noi (nu a fost aceasta, la urma urmei, o schimbare a lui Dumnezeu?) și care a suferit pe cruce din compasiune pentru noi. Nu am văzut noi inima rănită a lui Dumnezeu, pe care păcatul nostru a rănit-o în viața Sa veșnică și pe care a rănit-o din nou, chiar până la moarte, când Dumnezeu S-a întrupat? De aceea, atâția teologi moderni sunt dornici de un Dumnezeu care suferă nu doar cu noi și împărtășind natura noastră, ci în propria Sa natură; un astfel de Dumnezeu este considerat a fi Dumnezeul viu al Scripturii și nu abstracția rece a Dumnezeului filozofilor; numai un astfel de Dumnezeu ar putea muri pentru noi. Deși extrem de reprobabilă, dorința modernă pentru un Dumnezeu care poate suferi poate reflecta pur și simplu o anumită indulgență de sine și o plângere apologetică, un sentiment că, deși suntem păcătoși în fața lui Dumnezeu, avem totuși o perspectivă sigură - una pe care El trebuie să învețe să o împărtășească cu noi, astfel încât să simpatizeze cu soarta noastră, în loc să ne judece pur și simplu; El trebuie să renunțe la transcendența Sa, ca să spunem așa, înainte de a consimți să ne supunem verdictului Său (și, la urma urmei, în această epocă suntem cu toții destul de burghezi în privința unor astfel de lucruri și destul de geloși pe „drepturile” noastre). Cel mai lăudabil, însă, este că mărturisește capacitatea noastră de entuziasm și anxietate morală, incapacitatea noastră de a crede într-un Dumnezeu al puterii perfecte și al fericirii netulburate în fața unui secol de lagăre ale morții, gulaguri, câmpuri ale morții și explozii nucleare. Tânjim după un tovarăș în suferința noastră, un prieten suferind; știm că Îl avem în Hristos; și refuzăm să permitem orice incertitudine sau ambiguitate - metafizică,morală sau teologică — să ne priveze de compania Lui. Voi reveni la toate acestea când voi discuta despre cristologie, în special în Secțiunea III.2, dar voi face două observații aici. În primul rând, deși toate aceste preocupări sunt legitime, ele ratează complet esența: doctrina creștină a divinității*Apatheia* , în forma sa patristică și medievală dezvoltată, nu a fost niciodată preocupată de o zeitate abstractă, ontologic incapabilă să ne cunoască și să ne iubească; departe de a reprezenta o contradicție ireconciliabilă sau o tensiune logică în cadrul discursului creștin, juxtapunerea limbajului *apatheiei* divine cu povestea iubirii răstignite este tocmai ceea ce face ca întreaga narațiune a mântuirii în Hristos să fie inteligibilă. Și în al doilea rând, există o ironie aproape dureroasă în faptul că, în încercările noastre de a revizui doctrina trinitară în acest fel pentru a-L face pe Dumnezeu inteligibil în „lumina” Auschwitz-ului, ajungem invariabil să descriem un Dumnezeu care, de fapt – după cum se dovedește – este pur și simplu o justificare metafizică pentru Auschwitz.

Primul punct va fi discutat mai pe larg mai jos; despre al doilea voi spune doar că problemele implicate într-o doctrină a Treimii, fără a face distincție între ființa eternă a lui Dumnezeu și manifestarea Sa istorică, sunt la fel de morale pe cât sunt de metafizice. Să luăm în considerare, de exemplu, încercarea puternică și profundă a lui Robert Jenson de a găsi în povestea lui Isus și în tot ceea ce este legat de ea o explicație esențială a identității lui Dumnezeu. Jenson, trebuie spus imediat, nu scrie o teodicee și nu-și alătură niciodată vocea corului nemulțumit al celor care ar vrea ca Dumnezeu să scape de propria sa transcendență și depune eforturi mari pentru a evita capcanele evidente ale teologiei trinitare „hegeliene" în general și, în special, capcana „necesității" metafizice în relația dintre Dumnezeu și lume; faptul că, în opinia mea, eșuează în această încercare arată doar dilema fără speranță pe care și-o creează prin punctul său de plecare. În primul volum al recentei sale *lucrări de Teologie Sistematică* [364], el își prezintă înțelegerea unității Treimii imanente și economice cu cea mai mare claritate: Dumnezeu Tatăl a determinat din veșnicie că va fi Dumnezeu, așa cum este în relația Sa exclusivă cu Omul Isus, o relație pentru care Duhul, ca „viitor" pe care Dumnezeu îl posedă veșnic, îl eliberează pe Tatăl; astfel, Tatăl Își găsește identitatea de Dumnezeu, în armonie cu Fiul și Duhul, în istoria dramatică a întâlnirii Sale, în Hristos, cu orizontul morții (227) și a triumfului Său asupra acesteia (219): „Identitatea Sa trebuie să se formeze tocmai în integrarea acestei abandonări. Dumnezeul răstignirii și al învierii este Dumnezeu singur cu Sine în momentul supremei transcendențe dramatice de sine, sau nu este Dumnezeu deloc" (65). Astfel, ființa eternă a lui Dumnezeu nu trebuie distinsă de realizarea Sa istorică; „El... nu poate avea identitate decât atunci când întâlnește în timp acel scop spre care este îndreptată viața creaturilor" (65). Eternitatea lui Dumnezeu are un trecut, un prezent și un viitor (Tată, Fiu și Duh), eternitatea Sa este temporală (o viziune atribuită în mod eronat de Jenson lui Grigore de Nyssa) [365] , iar Dumnezeu este El Însuși prin definirea sa, descoperirea sa și devenirea sa. Dumnezeu este cine este El însuși pentru că are o istorie în care acționează, își determină acțiunea și își aduce natura la perfecțiune. Sau, așa cum o exprimă și Jenson, Tatăl este precum Eul transcendental care își caută Sinele, eul său empiric, în Omul Isus, în timp ce Duhul Sfânt este libertatea care permite această aventură (120):

Identitatea pe care o are conștiința este Eul, pe care îl găsește în câmpul său. În creații, conștiința devine astfel finită, închisă în obiectul cu care se identifică. Eul în care se găsește Tatăl este Fiul.

Însă Fiul nu există pentru Sine, ci în întregime pentru cei pentru care Tatăl Îl intenționează. Astfel, grija Tatălui pentru Fiu și intruziunea lui Isus în zborul exterior al conștiinței Tatălui nu limitează conștiința Tatălui, ci mai degrabă reprezintă o deschidere a conștiinței Sale către o scară universală (220).

Așadar, Trinitatea este un dans dramatic al acestor momente particulare: „trecutul" divin și „viitorul" divin, care își ating scopul în Isus, care este o creatură și, în același timp, Dumnezeu tocmai pentru că este centrul acestui eveniment: „Faptul că Hristos are o natură divină înseamnă că este unul dintre cei trei a căror reciprocitate este viața divină, care trăiesc istoria care este Dumnezeu. Faptul că Hristos are o natură umană înseamnă că este unul dintre mulții a căror reciprocitate este viața umană, care trăiesc istoria care este umanitatea" (138). Dacă Jenson vrea astfel să evite ideea de Dumnezeu ca o colectivitate sau ca o tensiune dialectică în care identitățile există ca afirmându-se reciproc, este greu de spus: atunci când scara universală a viziunii esențial hegeliene a Trinității este redusă din nou la accentul mai „subiectivist" al vechiului idealism transcendental, un set de incertitudini cedează locul altuia; dar, desigur, intenția lui Jenson este de a descrie unitatea divină și trinitatea divină, care se susțin reciproc, fără a deveni o simplă abstracțiune metafizică, eliminată improbabil din identitatea pământească a lui Isus din Nazaret. „Tatăl este «de unde» viața lui Dumnezeu; Duhul este «încotro» viața lui Dumnezeu; și putem chiar spune că Fiul este prezentul vizibil al acestei vieți. Atunci, dacă de unde și încotro nu se deosebesc în viața lui Dumnezeu, astfel încât să nu existe nicio pierdere în această durată, aceasta se datorează faptului că sursa și sfârșitul, de unde și încotro, sunt reconciliate irezistibil în lucrările și suferințele Fiului" (218-219). Preexistența Fiului constă, așadar, în prezența sa veșnică înaintea Tatălui ca Logos veșnic dorit al lui Dumnezeu: dintre toate veacurile, Dumnezeu l-a ales pe acest Om pentru a fi unit cu El și, din moment ce Dumnezeu însuși *este* actul alegerii sale [366] , El este - ca eveniment al acestei alegeri - Omul Isus; „Fiul Întrupat însuși este astfel propria sa presupoziție originală în eternitatea lui Dumnezeu" (140). Fiul există în eternitate - și este astfel revelat chiar și în Vechiul Testament - ca model inseparabil de mișcare în cadrul identității divine, impulsul spre întrupare (141). Și niciun detaliu dureros al întrupării nu este extern mișcării interne a identității lui Dumnezeu; sentimentele Fiului sunt legate de sentimentele Tatălui, iar sentimentele amândurora sunt implicate în dragostea Duhului:

Dumnezeu Fiul suferă toate accidentele și nenorocirile relatate în Evanghelii, iar la sfârșitul lor suferă execuția. Dumnezeu Tatăl Îl învie din morți; și nu avem niciun motiv să presupunem că El acționează impasibil. Astfel și nu altfel triumfă Dumnezeu Tatăl asupra suferinței. Dumnezeu Duhul este sfera triumfului. Și „triumf" este cuvântul potrivit: Tatăl și Duhul iau suferințele creaturii, care este Fiul, în viața treimică și, în cele din urmă, extrag din aceste suferințe binele acestei creaturi, al tuturor celorlalte creaturi și al lui Dumnezeu Însuși. Astfel și nu altfel adevăratul Dumnezeu depășește suferința, oricât de de neînțeles ar fi (144).

Această ultimă frază, apropo, se referă la afirmația pe care Jenson o face în două locuri din textul său (65; 141): trebuie să spunem că Dumnezeu ar putea fi același Dumnezeu care este fără creaturi, dar nu putem spune cum.

Însă tocmai această afirmație atrage atenția asupra instabilității sistemului lui Jenson: la prima vedere, pur și simplu nu este adevărat că, dacă Dumnezeu își atinge identitatea în modul descris de Jenson, atunci ar fi putut fi același Dumnezeu într-un alt mod - fără o lume. Logica unei astfel de judecăți nu poate niciodată reduce diferența dintre „ori-ori", deoarece în acest caz diferența este absolută: dacă Dumnezeu *ar putea* fi Dumnezeu într-un alt mod, atunci El *este* deja Dumnezeu într-un alt mod; istoria poate dezvălui cu precizie, dar nu poate niciodată determina cine este Dumnezeu. Dacă, însă, determinările individuale ale acestei istorii sunt și determinări ale lui Dumnezeu - cum „alege" El să fie Dumnezeu - atunci nu poate exista nicio identitate a lui Dumnezeu ca *acest* Dumnezeu în afara contururilor specifice *ale acestei* istorii. Iar cezura voluntaristă pe care Jenson pare să o introducă între Dumnezeu și istorie, în care Dumnezeu alege să se definească pe sine ca și cum ar fi un subiect omnipotent, dar finit, logic anterior chiar și propriei sale esențe, nu face decât să dovedească acest lucru. Dacă, cumva, în „trecutul" fără fund al eternității lui Dumnezeu, în relația sa cu propriul său viitor infinit și mereu deja posedat, există o soluție pentru ca temporalitatea eternă a lui Dumnezeu să se desfășoare în conformitate cu istoria lui Isus - în relația Sa cu întreaga istorie a umanității și a cosmosului - atunci identitatea finală a lui Dumnezeu este absolut și necesar legată de condițiile pe care El le alege (deși, probabil, ar putea deveni un alt Dumnezeu, chiar dacă acest lucru ne pune în fața ideii extrem de problematice că există deja o identitate predefinită pentru Tatăl care precede obiectul empiric delimitator în care El se „găsește" pe Sine). Și aceasta înseamnă, de asemenea, că identitatea lui Dumnezeu este, într-un sens absolut, inseparabilă nu numai de viața și persoana lui Isus din Nazaret, ci și de întreaga ordine a contingențelor în care El se află. Prin urmare, atunci când Jenson, așa cum s-a văzut mai sus, vorbește despre o „mică, dar radicală corecție" a „adevărului lui Hegel" - una care ne va permite să vorbim despre „conștiință absolută" care își găsește „sensul și pe sine într-una *singură"*„obiect istoric, Isus", el apără imposibilul. Logica lui Hegel nu funcționează așa, iar sistemul său nu poate fi luat cu ușurință: este prea bine gândit, iar a face chiar și un pas în direcția sa înseamnă a te supune complet acesteia. Singura modalitate prin care distincția dintre Ființă și Devenire poate fi depășită (dacă acest lucru este posibil sau de dorit) este prin prăbușirea completă a distincției. Ființa trebuie identificată cu universalitatea Devenirii ca proces „infinit". Altfel, nu se poate evita critica onto-teologică a lui Heidegger (iar critica lui Heidegger, sincer, condamnă aproape sigur întregul sistem): pentru el, Ființa este Ființă printre ființe, Dumnezeu este un Dumnezeu ontic care devine ceea ce nu este, are potențialități și își primește existența de altundeva – de la Ființă. Și ca ființă, El este într-un fel finit, ființa Sa *concretă* fiind separată de ființă

în general, și astfel El nu poate fi ființa creaturilor . [367] Este adevărat că Jenson împrumută de la Aquinas definiția lui Dumnezeu ca fiind coincidența perfectă a esenței și existenței. (213–14), dar un astfel de limbaj este ireconciliabil cu modul în care el tratează Trinitatea (cu excepția cazului în care intenționează cu adevărat să îmbrățișeze întreaga logică a lui Hegel) . [368] Printre altele, aceasta înseamnă că un astfel de Dumnezeu nu trece testul lui Anselm despre *id quo maius cogitari nequit.* [369] Acest standard nu este cu siguranță biblic ca origine, dar logica sa este în cele din urmă biblică și este regula care ne învață să recunoaștem când vorbim despre Dumnezeu și când vorbim despre Dumnezeu, când ne îndreptăm mintea către o sursă transcendentă a ființei și când ne fabricăm un mit metafizic.

Logic vorbind, „conștiința absolută” nu se poate găsi pur și simplu într-un singur obiect printre alte obiecte, chiar dacă aceste alte obiecte sunt incluse aici ca obiecte secundare, ca context sau mediu sau pur și simplu ca obiecte ale harului; toate celelalte obiecte, indiferent cum ar fi aranjate în jurul obiectului unic al atenției „absolute”, sunt implicate în acest obiect și îl condiționează cu adevărat și, prin urmare, conținutul absolutului. Tot ceea ce îi permite lui Isus să fie ceea ce și cine este El, toate determinările istorice dinainte și de după, aparțin acestei identități, la fel ca orice condiție a devenirii cosmice și istorice. Și acest lucru nu încetează să fie adevărat nici măcar în cele mai tragice consecințe istorice ale apariției lui Dumnezeu în Hristos (dacă nu ar fi existat o Evanghelie, ar fi existat o diviziune în istoria Testamentului în evrei și neevrei, s-ar fi imprimat această diviziune în chiar inima Occidentului, ar fi fost Holocaustul inevitabil?). Nu este vorba pur și simplu de faptul că Dumnezeu permite păcatului să existe și să modeleze istoria: teologia trinitară a lui Jenson se prăbușește dacă se postulează nu doar necesitatea răului, ci și necesitatea unei istorii reale a răului. Jenson recunoaște prima parte a acestei ecuații; el acceptă înțelegerea „supralapsariană” a întrupării în forma sa luterană și calvinistă descurajantă: pentru ca Dumnezeu să acționeze așa cum o face, trebuie să existe condiții care necesită răscumpărarea, căci „scopul tuturor acțiunilor lui Dumnezeu este tocmai ceea ce i s-a întâmplat de fapt lui Isus Hristos, iar păcatul și răul aparțin providenței lui Dumnezeu tocmai – și *exclusiv* –„în modul în care sunt revelate în victoria lui Hristos asupra lor” (73). Pentru ca Dumnezeu – pentru a fi Dumnezeul pe care l-a ales să fie – „misterul suferinței, interacțiunea dintre regularitățile create și rău, trebuie să aparțină planului lui Dumnezeu pentru istorie, în care suntem incluși și caracterului crizei și împlinirii sale” (73–74). Prima problemă ridicată de această formulare este că, descriindu-L pe Dumnezeu ca unul care într-un fel „plănuiește” păcatul și răul, îl reducem pe Dumnezeu la o ființă a cărei natură nu mai este iubirea (chiar dacă la sfârșitul timpurilor se dovedește a fi iubitor, după ce și-a încheiat odiseea autodezvăluirii, întrucât ființa poate avea iubirea doar ca atribut); și ne-am putea întreba pe bună dreptate dacă un Dumnezeu care se alege astfel – să spunem „impasibil”? – pe fundalul creaturilor

care trec prin aventura autodeterminării sale, ar trebui să evoce un răspuns de iubire? Dar a doua problemă este cealaltă jumătate a ecuației de mai sus: dacă identitatea lui Dumnezeu este stabilită în triumful Său asupra răului, atunci răul aparține veșnic identității Sale, iar bunătatea Sa nu este bunătatea ca atare, ci o reacție, o activitate care necesită stimulul răului pentru a fi cu adevărat inițiată. Întreaga istorie este orizontul acestei drame și, din moment ce nu este permis niciun interval analogic între ființa eternă a lui Dumnezeu ca Treime și acțiunea lui Dumnezeu ca Treime în timp, toată istoria *este*această identitate: fiecare moarte dureroasă a unui copil, fiecare act de brutalitate, fiecare război, foamete, boală, ciumă, crimă... toate acestea sunt momente în identitatea lui Dumnezeu, rezonanțe în cadrul evenimentului existenței sale, aspecte ale manifestării esenței sale: toate acestea sunt creuzetul în care Dumnezeu este întrupat în propria sa realitate aleasă. Există aici pericolul de a-l transforma pe Dumnezeul creștin într-un zeu al sacrificiului în sensul cel mai înalt, în zeul stoicilor sau al lui Hegel, în care identitatea divină și sacrificiul adus divinului ar fi unite într-un mare proces de realizare și destin, negare și triumf. Și un zeu făurit într-o astfel de flacără poate inspira frică și venerație, dar nu și dorință sinceră. Dacă, la nivel speculativ, teologia lui Jenson pare să fi picat testul lui Anselm, la nivel moral a picat testul lui Ivan Karamazov: dacă binele universal și final al tuturor creaturilor este plătit prin suferința unei fetițe, poate fi acceptată? Și enormitatea morală a unui astfel de calcul nu este atenuată dacă întreaga creație trebuie să sufere toate consecințele autodeterminării lui Dumnezeu. Nici aceste probleme nu pot fi evitate vorbind despre Dumnezeu ca despre o identitate infinită la care finitul poate participa fără a determina adevărul ultim al acestei identități: o infinitate cu adevărat transcendentă poate admite finitul în sine fără a-i schimba natura, dar orice „conștiință”, oricât de absolută, care se determină într-un obiect finit este întotdeauna o conștiință finită, chiar dacă sinteza finală a identității sale este, în universalitatea sa, „infinită” în sensul circular hegelian. Nu poate fi decât infinitatea revărsării universale, plenitudinea determinărilor ontice în discretitatea lor interconectată și „câștigul” dialectic; numai astfel poate coincide ființa cu devenirea. Un Dumnezeu a cărui identitate există în timp și este realizată la orizontul istoriei - determinată de reacția sa la patosul istoriei - poate fi o ființă, sau chiar universalitatea tuturor ființelor, adunate în adâncurile pure ale conștiinței ultime, dar nu este ființă ca atare, nu este viață, adevăr, bunătate, iubire și frumusețe. Dumnezeu aparține sistemului cauzelor, chiar dacă îi aparține ca raționalitate universală; el este *causa in firn absolută* [370] , dar nu causa transcendentă *in esse* [371] . El ne poate include în istoria sa, dar istoria sa va rămâne atât bună, cât și rea, chiar dacă se va termina cu un triumf final asupra răului. La urma urmei, cum putem distinge dansatorul de dans? Prăbușirea intervalului analogic dintre Trinitatea imanentă și cea economică, dintre eternitatea atemporală și timpul în care eternitatea se revelează, nu l-a făcut pe Dumnezeu tovarășul nostru în suferință, ci L-a făcut doar adevărul suferinței noastre și singura și *patetica noastră suferință.*speranță de eliberare;

apropierea Sa de noi nu a fost deloc afirmată: doar un Dumnezeu transcendent și „fără patimă” poate fi plenitudinea iubirii, locuind în însăși ființa noastră, mai aproape de noi decât ființa noastră cea mai intimă, dar Trinitatea dialectică - deși infinită - nu este deloc transcendentă, este doar sublimul, un fel de plenitudine metafizică ce ne poate include în sine, dar nu ne poate transforma în însăși ființa noastră. Dacă ar fi un mister trinitrian, am putea într-adevăr să vorbim despre Dumnezeu în termeni de pace originară sau finală; suspiciunea postmodernă s-ar dovedi bine întemeiată, căci în istoria noastră violența s-ar dovedi necesară, parte a ceea ce este Dumnezeu, iar credința noastră ar ajunge într-adevăr să fie metafizică - într-un sens înfricoșător: un mit al necesității, al rațiunilor ultime, al unei reconcilieri transcendentale a întregii suferințe care are loc în structura ultimă a sensului și încă o invitație pentru *homo sacer* [372] să se predea *taedium deitatis* [373] său și nu numai să-și plece genunchii, ci să distrugă orice credință din inima sa.

Desigur, Jenson nu spune și nici nu intenționează să spună ceva de genul acesta; dar trebuie să-l întrebăm pe el și pe fiecare teolog care vrea să facă din doctrina Trinității locul unde timpul și eternitatea se întâlnesc ca identitate absolută, dacă logica teologiei lor, atunci când tinde cu încăpățânare spre concluziile sale finale, este capabilă să atingă orice alt scop. Graba cu care am încercat să ne eliberăm de constrângerile pe care gândirea creștină clasică le-a impus discursului nostru s-a datorat unei duble erori de judecată: pe de o parte, ne-am grăbit prea mult să presupunem că am înțeles cum a folosit tradiția termenii pe care i-a împrumutat din filosofia greacă pentru propriile scopuri; pe de altă parte, nu am gândit suficient alternativele la care apela. Un Dumnezeu care poate deveni, care poate dobândi definiții, care are un viitor ca posibilitate și care își realizează viitorul printr-o „autotranscendență dramatică”, nu este Dumnezeu, ci un zeu, pur și simplu o ființă supremă; iar în ceea ce-i privește pe zei, creștinismul a fost întotdeauna pe bună dreptate identificat cu „ateismul”. Acest lucru este dublu adevărat dacă se crede că Dumnezeu își definește identitatea în mod liber, ca un fel de proiect, și acționează ca un fel de *causa sui voluntaristă* [374] . Teologia, pentru a rămâne fidelă la ceea ce știe despre transcendența lui Dumnezeu, trebuie să respingă orice imagine a lui Dumnezeu care amenință să devină în același timp complet mitologică și complet metafizică și să insiste asupra definițiilor clasice ale impasibilității, imuabilității și eternității atemporale. Acest lucru nu contrazice în niciun fel povestea lui Dumnezeu ca Creator, Mântuitor și Desăvârșitor al tuturor lucrurilor: căci Dumnezeu este o Treime veșnic și perfect și nu are nevoie de nicio cercetare negativă sau definiție finală. Dumnezeu nu are nevoie să se schimbe sau să sufere pentru a ne arăta dragostea și mila Sa - ne-a iubit când nu eram încă și prin această „milă” ne-a creat - și, prin urmare, fiind dragoste, El poate depăși orice suferință. Acest lucru este adevărat în două privințe interconectate și consecvente: pe de o parte, iubirea nu este inițial o reacție, ci posibilitatea ontologică a fiecărei acțiuni ontice,

unicul act transcendent, generozitatea originară interschimbabilă cu ființa însăși, *apatheia* binecuvântată și doritoare care nu are nevoie de patos pentru a se manifesta și de rău pentru a fi bine; și, pe de altă parte, acest lucru se întâmplă deoarece viața lui Dumnezeu, desăvârșită infinit în iubire, este acea mișcare trinitară a ființei Sale care este infinit determinată - ca o determinare îndreptată către altul - și, prin urmare, un *actus purus indestructibil.*, infinit mai dinamic decât ar putea fi orice mișcare simplă de schimbare. În El nu există schimbare și nicio umbră de alterare, pentru că El este în întregime liber, în întregime Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh, în întregime viu și în întregime iubire. Chiar și crucea lui Hristos nu definește natura iubirii divine, ci mai degrabă o revelează, întrucât există o revărsare mai originală a lui Dumnezeu care, fără a fi nevoie să se supună ordinii sacrificiale care ridică cruci, depășește deja întotdeauna orice abis de abandon și durere pe care păcatul îl poate crea între lume și Dumnezeu: o revărsare care este prin natura sa fericire perfectă. Aceste lucruri vor fi discutate mai târziu [375] , dar aici pot cel puțin oferi o definiție a *apatheiei* divine ca iubire trinitară: impasibilitatea lui Dumnezeu este plenitudinea supremă a dinamismului infinit, generarea absolut perfectă și abundentă a Fiului de către Tatăl și purcederea Duhului de la Tatăl, „drama” infinită a actului bucuros de auto-revărsare a lui Dumnezeu - adică a ființei Sale divine. În plenitudinea acestei mișcări, întrucât este posibilitatea infinită a fiecărei mișcări sau act creativ, nicio mișcare opusă nu poate crea un interval de negație; pentru Dumnezeu, niciun patos nu este posibil, deoarece patosul este, prin definiție, instanța finală a unei schimbări la care este supus un subiect pasiv, actualizarea unui potențial, în timp ce iubirea lui Dumnezeu este pură pozitivitate și pură activitate. Iubirea Lui este pace infinită și, prin urmare, nu are nevoie de violență pentru a crea această pace și nici de moarte asupra căreia ar putea triumfa: dacă ar avea nevoie de aceasta, nu ar putea fi niciodată o pace ontologică, ci doar un armistițiu metafizic. Nici aceasta nu este vreo iresponsabilitate originară în natura divină; este frumusețea divină, acea bucurie perfectă în altul, care Îl face pe Dumnezeu Dumnezeu: *delectatio* [376] Tatălui, savurarea Sa în frumusețea Chipului Său veșnic, Duhul ca lumină și bucurie și dulceața acestei cunoașteri [377] . După cum spune Augustin despre cele trei Persoane, „În această Treime se află principiul cel mai înalt al tuturor lucrurilor și frumusețea cea mai perfectă și bucuria cea mai binecuvântată. Aceste trei sunt, prin urmare, văzute ca determinându-se reciproc și infinite în ele însele” [378] ; adică, infinit definite ca iubirea vie a Persoanelor divine - „una pentru cealaltă” - și la această infinitate nimic nu va fi adăugat prin niciun moment de negație sau devenire, sau chiar „triumf”. Prin urmare, Dumnezeu este iubire.

2. Comunitatea Divină

Al doilea pericol care pândește în orice interpretare a maximei lui Rahner este tentația opusă: abandonarea economicului de dragul Treimii imanente, permițând

unei viziuni speculative excesiv de elaborate asupra Treimii să determine ce este sau nu revelație autentică în istoria relației lui Hristos cu Tatăl și Duhul, ce este cu adevărat trinitar în această istorie și, prin urmare, închiderea ochilor la acele detalii ale acestei istorii care nu corespund acestei viziuni. Dacă Treimea economică este imanentă, astfel încât nimic nu poate fi admis ca fiind *doar* economic (adică provizoriu-condiționat) în ordinea acțiunii divine în mântuire, atunci doctrina despre Dumnezeu nu va atinge niciodată acea soluție speculativă care ar face această doctrină mai puțin dificil de asimilat decât însăși povestea lui Isus. Iată un exemplu potrivit: în tradiția ortodoxă răsăriteană, celebrarea botezului lui Isus de către Ioan este numită sărbătoarea Bobotează, deoarece ceea ce este revelat în coincidența audibilului și vizibilului la sunetul vocii lui Dumnezeu care anunță bunăvoința Tatălui în Fiul Său, în porumbelul care zboară din cer [379]și în Cuvântul întrupat, nu este altul decât Treimea însăși, în plenitudinea iubirii reciproce, dinamismul ei imanent de distincție și unitate. Combinația de figuri din această scenă formează o icoană, cristalizând misterul credinței într-o singură imagine perfectă: adică nu o simplă alegorie, ci o manifestare reală a lui Dumnezeu, dezvăluind simultan întreaga dramă a mântuirii și întreaga ordine a relațiilor intra-divine, arătându-le nu numai în mișcarea lor reciprocă, ci și în identitatea lor. Coborârea în apă, prin care Hristos se supune sfințirii de care nu are nevoie, este o imagine atât a drumului Fiului în adâncurile creației, a coborârii Sale pline de har în trup, timp și spațiu și, în final, în întunericul morții și al iadului, cât și a drumului prin care Fiul pleacă într-o misiune de la Tatăl, primind totul din mâinile Sale și restaurându-l și întorcându-l totul în adorație dezinteresată; ieșirea lui Hristos din ape este în același timp învierea Sa, înălțarea Sa și întoarcerea întregii creații la Tatăl ca o ofrandă pură, dar și „răspunsul” Său veșnic către Tatăl, răspunsul Cuvântului veșnic al Tatălui; coborârea porumbelului este binecuvântarea Duhului trimis de Tatăl Fiului și dat de Fiul Bisericii ca învățător în tot adevărul, aducând vestea lui Hristos, și totodată darul veșnic al Tatălui către Fiul al Duhului Său, care aduce veșnic Tatălui vestea plină de bucurie a Fiului. Acesta este, de fapt, aspectul acestui pasaj din Evanghelie care pare cel mai greu de reconciliat cu construcția speculativă prea săracă a relațiilor trinitare și este foarte ușor să-l trecem cu vederea: că, declarându-se, chiar și atunci când se exprimă în veșnicie, Dumnezeu se adresează și răspunde. În Evanghelia după Matei, la botezul lui Isus (precum și la schimbarea Sa la față), glasul lui Dumnezeu proclamă bunăvoința Tatălui; Fiul este arătat, proclamat și oferit lumii ca adevărata imagine a Tatălui. Însă în Marcu și Luca, Tatăl îi spune direct Fiului: „Tu”: „cu tine Îmi este foarte plăcut (ευδόκησα [380]).” Și conform lui Marcu, Hristos este trimis imediat (ευθύς) de Duhul în deșert pentru a se ruga și a posti, pentru a răspunde și a se prezenta Tatălui. Aici, unde începe lucrarea lui Hristos, unde El arată că proclamarea iubirii Tatălui aparține identității Sale ca expresie eternă a Tatălui, El nu numai că vorbește cu autoritatea Tatălui, ci se întoarce către Tatăl, Îl privește, Îi răspunde; iar Duhul, mărturisind această reciprocitate, îi răspunde la rândul

său, reflectând și refractând totul într-un mod diferit. Dacă Treimea economică este Dumnezeu însuși, continuând cu grație „dansul” etern al iubirii Sale, în mișcarea căreia se străduiește să îmbrățișeze întreaga creație, atunci nimeni nu va îndrăzni să excludă din înțelegerea Sa a Treimii ideea, oricât de misterioasă ar fi, a unui Tu reciproc. Spun aceasta pentru că Rahner însuși face o astfel de excepție în *Mysterium salutis* ; El recunoaște – cu un aer de umilință – că termenul „Persoane”, „Personalități”, trebuie reținut în memorie atunci când se vorbește despre Treime [381] , dar se poate totuși interpreta modelul său despre *taxiul* trinitar [382]ca un set de conexiuni pur formale în cadrul esenței divine (109-114), și el neagă în mod clar Treimii imanente orice „răspuns”, orice Tu reciproc (106 n). Trebuie spus că este condus la această concluzie de un raționament complet strict și ortodox, dar interpretarea sa rămâne departe de a fi satisfăcătoare și, în lumina propriei sale maxime necesare, trebuie modificată. Trebuie să aderăm la misterul ireductibil al unității lui Dumnezeu în diferențele Persoanelor, al autoexprimării divine unice și infinit perfecte, care este tocmai reciprocitate circulară. Și, bineînțeles, trebuie să rezistăm tentației unui Trinitarism pur „social” - care în forma sa pură nu este altceva decât Triteism - și să evităm ideea că faptul că Treimea este capabilă să „răspundă” implică o altă autoexprimare proprie, paralelă cu exprimarea esenței Tatălui în simplitatea Logosului etern; dar totuși, este necesar să recunoaștem această distanță dintre apel și răspuns, această deschidere a atenției reciproce.

Chestiunea a fost profund confuză în ultimele decenii din cauza disponibilității eronate a multor teologi moderni de a accepta și aplica distincția pe care Théodore de Reunion, în modesta, dar influenta sa declarație, a descoperit-o între stilurile occidental și oriental ale teologiei trinitare: tendința gândirii occidentale de a proceda de la natura generală a Treimii la Persoana particulară (aceasta din urmă ca mod de manifestare a primei), acordând astfel prioritate unității divine, și tendința gândirii grecești de a proceda de la Persoană la natura Treimii (aceasta din urmă ca conținut al primei), punând astfel accentul principal pe pluralitatea Persoanelor divine . [383] *persona* sau πρόσωπον [384] [385] : cu siguranță nu din cauza vreunui sabelianism secret și cu siguranță nu din cauza unei dorințe discreditabile de a-L depersonaliza pe Dumnezeul viu din Scriptură, ci din cauza unui sentiment distinct al impreciziei cuvântului „Persoană”, din cauza diverselor conotații ale termenului ὑπόστασις [386] și pentru că înțelegerea modernă a personalității (ca o monadă psihică izolată, punctuală) s-a îndepărtat prea mult de tot ceea ce se poate spune în mod rezonabil despre Dumnezeu. Nicholas Lasch, într-o carte cu titlul extrem de nefericit *Trei căi în Dumnezeul unic,* argumentează cu tărie împotriva continuării utilizării termenului „Persoane” [387] și recomandă în schimb categoria augustiniană de „relații subsistente”: „ *Avem* relații”, scrie el, „Dumnezeu *este* relațiile pe care le are (...) Dumnezeu, cum am putea spune, este o relație fără reziduu, iar noi cu siguranță nu suntem asta” [388]... Acest lucru are sens din punct de vedere teologic (deși

am îndoieli considerabile cu privire la valoarea antropologică a acestor idei); Lasch urmează pur și simplu logica, să zicem, a respingerii sensibile de către Augustin a analogiei trinitare extrase din relațiile dintre soț, soție și copil *(De Trinitate* 12.5.5–7.12), preferând analogii mai eliptice extrase din interioritatea complexă a spiritului. Dar trebuie să ne întrebăm dacă această relaționalitate, care într-un anumit sens „epuizează" personalitatea Trinității, nu ar putea fi punctul de plecare pentru un atac teologic asupra noțiunii moderne de personalitate? Sau pentru o explicație mai „constitutivă" a relațiilor din cadrul identității umane? Acest lucru nu ignoră diferența dintre Dumnezeu și noi, dar nu par acum povara și dependența gândirii trinitare incompatibile cu înțelegerea modernă a personalității și, prin urmare, susceptibile de a expune această înțelegere ca o ficțiune perversă și păcătoasă? Într-adevăr, avem noi cu adevărat o identitate în afara relației: nu este oare chiar și cea mai „pură" interioritate a noastră reflexivă, nu se cunoaște și nu se iubește pe sine ca expresie și recunoaștere, nu este implicată în lumea celorlalți prin *memorie* [389] și dorință, discurs introspectiv și intenție orientată spre exterior (de unde și geniul analogiilor „interioare" ale lui Augustin)?

Gândirea creștină nu trebuie, fără îndoială, să înțeleagă Trinitatea ca pe o uniune a trei centre individuale de conștiință; dar trebuie totuși să înțeleagă imaginea biblică a lui Dumnezeu cât mai pe deplin posibil; iar limbajul oferit în mod tradițional ca alternativă la termenul „Persoane" nu reușește invariabil să surprindă imediatitatea, vitalitatea și concretețea Dumnezeului portretizat în Scriptură, fie în Vechiul, fie în Noul Testament. Relatările lui Ioan despre rugăciunile lui Hristos – auzite ca adrese către Tatăl și, bineînțeles, ca răspuns al Fiului la propria sa misiune primită de la Tatăl – rezonează atât cu intimitatea vocilor și locurilor acestor adrese, cât și cu diversitatea lor, ceea ce face ca cuvântul „Persoane", în toată inadecvarea sa, să fie necesar. Este clar că cel mai ușor lucru de făcut, într-o epocă în care conceptul general de personalitate este modelat de o gamă atât de vastă de discursuri – filosofice, psihologice, sociale, antropologice etc. – este să disperăm de posibilitatea de a descoperi un sens teologic în termenul „Persoane divine" – aceasta este calea adoptată de unii teologi ortodocși moderni (în special Vladimir Lossky): să luăm limbajul dogmei Treimii ca pe o poruncă de a gândi din nou conceptul de personalitate, „de sus", într-un mod specific creștin [390] . După cum susține Aquinas, tot ceea ce se spune despre Dumnezeu este adevărat este adevărat numai în raport cu Dumnezeu și în raport cu creaturile doar analogic; și tocmai pentru că termenul „Persoane", atunci când este aplicat *perichorezei* divine , cade în întregime sub puterea limbajului relațiilor (σχέσεις divină [391] pe care Grigore Teologul a pus atâta accent) [392], teologia este forțată să pună la îndoială imaginea modernă a persoanei. După cum dovedește Reunion în studiul său, tendința egoistă a persoanei umane explică toate tendințele malefice ale păcatului: „orgoliul, ambiția, gelozia, lăcomia; toate pasiunile se rezumă la un singur

cuvânt: *egoism* ” [393] , dar astfel de tendințe sunt recunoscute ca păcat numai atunci când sunt iluminate de lumina acelei „Persoane divine” al cărei „egoism” constă în relaționalitatea sa, în dăruirea sa de sine și în tot ceea ce Eul Tatălui exprimă în darul esenței sale, pe care El o revarsă în Fiul [394] . Pentru Pavel Florensky, limbajul Persoanelor divine – și aici găsește o linie de gândire mai bogată și mai fidelă dinamismului trinitar „economic” al răscumpărării decât cea reprezentată de simpla excludere a Tu-ului reciproc din gândirea despre Dumnezeu – este limbajul sacrificiului de sine, conform căruia fiecare Eu în Dumnezeu este și non-Eu și, mai degrabă, un Tu; Căci „apariția circulară” a Persoanelor divine este întotdeauna o renunțare la Eu în favoarea celuilalt – și într-o deschidere către celălalt [395] . Tocmai asta este Dumnezeu în sine, nefiind niciodată singur, așa cum îi plăcea lui Hilary să sublinieze [396].S-ar putea spune chiar că în Dumnezeu „substanțialitatea” divină este „consecința” acestei distanțe dintre adresare și răspuns, a acestui eveniment de iubire a cărui personalitate este condiționată de precedența sa asupra fiecărui Eu, a acestei renunțări la sine care se dăruiește și care a avut deja loc înainte ca orice Eu să poată ieși în evidență și să devină ceva individual și izolat; Dumnezeu *este* ca diversele modalități ale iubirii supraabundente (pentru a folosi limbajul lui Richard de Saint-Victor), astfel încât relația în El este esența Sa [397] . Iar revelația acestei condiții infinite a personalității-ca-dar, „înaintea” fiecărui Eu, este și revelația singurului sens adevărat al personalității, chiar și în raport cu creaturile. Desigur, esența mântuirii este că sufletele și trupurile trebuie atrase în dinamismul iubirii trinitare, pe măsură ce Duhul le integrează într-o inseparabilitate reciprocă, în *catolicitate* [398] , în Trupul lui Hristos, unde se devine o persoană adevărată – adică altruistă – o persoană în comuniune. Sfințirea dată de Duhul lui Dumnezeu este și lumina care luminează omenirea stând în Hristos, singurul om adevărat: lumina care arată că sinele izolat este doar o urmă, o imagine estompată a unui dar uitat, dat înainte ca sinele să devină el însuși, înainte ca sinele să ia ființă [399] .

Desigur, trebuie (mai ales aici) să fim conștienți de intervalul analogic din cuvântul „personalitate” atunci când este aplicat lui Dumnezeu și când creaturilor și să ne amintim întotdeauna că categoriile morale și ontologice după care trăiește personalitatea umană sunt proprii doar finitului și compozitului; relațiile dintre persoanele umane, oricât de esențiale ar fi, rămân o realitate multiplă ce trebuie descrisă uneori în termeni sociali, alteori psihologici, alteori metafizici; este infinit de departe de acea prezență perfectă, „conținut reciproc”, transparență, convertire reciprocă și dăruire absolută de sine unul față de celălalt - care este tocmai sensul cuvântului grecesc περιχώρησις sau al latinescului *circumincessio* [400] . Căci dacă uităm acest interval, nu numai că riscăm să cădem într-o reducere colectivistă sau solipsistă a relațiilor umane ca fiind îndreptate doar spre exterior sau doar spre interior, ci și să adoptăm aproape un limbaj triteist sau unitar în discuțiile noastre despre Dumnezeu. Ființa

noastră este sintetică și limitată; așa cum inseparabilitatea dinamică, dar și incomensurabilitatea din noi a esenței și existenței este o analogie inexprimabil de îndepărtată a identității dinamice a esenței și existenței în Dumnezeu, iar oscilația constantă dintre interior și exterior care constituie personalitățile noastre este o analogie inexprimabil de îndepărtată a acelei inseparabilități reciproce nemărginite, vii, transparente în care exteriorul relațiilor și interiorul identității sunt una în Dumnezeu: în fiecare dintre cele trei Persoane, celelalte două Persoane sunt reflectate, conținute și dăinuie în întregime. Întrucât pentru noi personalitatea este ceva sintetic, compozit, consistent și finit, ne aflăm întotdeauna, într-un fel, într-o relație de opoziție, în izolare, iar a fi alături de ceilalți înseamnă întotdeauna pentru noi un fel de moarte, limita ființei noastre. Desigur, credința creștină ne învață că Dumnezeu ne poate transforma moartea în viață, limitările în harul *kenozei.*și că ființa noastră în El va deveni din ce în ce mai mult ființa Lui în Noi și, prin urmare, a noastră, a tuturor, unii în alții; dar, în timp ce ne bucurăm de această deschidere a personalității în participarea la infinitatea divină, nu știm niciodată că această infinitate este identică cu esențele noastre. În Dumnezeu, „interioritatea” celuilalt este „interioritatea” fiecărei personalități, iar „exterioritatea” celuilalt este „exterioritatea” și manifestarea fiecărei personalități. Aici distincția artificială dintre teologia greacă și cea latină s-a dovedit a fi cea mai dăunătoare, determinându-i pe mulți să se deplaseze la unul sau altul capăt al scalei în loc să păstreze echilibrul necesar. Trebuie spus că simplitatea divină este rezultatul transparenței și deschiderii abnegate a infinitelor Persoane divine, dar și că distincția Persoanelor în cadrul Treimii este rezultatul simplității infinite a esenței divine. În cuvintele lui Grigore de Nyssa, „natura divină transcende tot binele [finit], iar binele este iubit în întregime de bine și, prin urmare, atunci când se privește pe sine, dorește ceea ce are și are ceea ce dorește și nu primește nimic din afara sa... viața acestei naturi transcendente este iubirea, deoarece frumosul este iubit în întregime de cei care îl recunosc (și Dumnezeu îl recunoaște), iar această recunoaștere devine iubire pentru că obiectul acestei recunoașteri este frumos prin natura sa” [401] . Sau, așa cum scrie Augustin, exprimând premisele trinite într-un mod foarte evident:

Fiul este de la Tatăl, așa că El există și este coetern cu Tatăl. Căci dacă imaginea împlinește perfect măsura Celui a cărui imagine este, atunci este identică cu sursa sa... În raport cu această imagine, El a aplicat conceptul de „formă”, presupun, datorită frumuseții sale, în care există în același timp o astfel de armonie și o astfel de egalitate originală și asemănare originală și acord complet, iar această egalitate și asemănare sunt pe deplin compatibile cu persoana Celui a cărui imagine este... Prin urmare, această uniune inefabilă a Tatălui și a imaginii Sale nu este niciodată sterilă, niciodată lipsită de iubire și bucurie. Prin urmare, această iubire, bucurie, fericire sau frumusețe, dacă vreun glas omenesc o poate exprima în mod demn, sunt cauzate de Cel care în Treime este Duhul Sfânt, care nu este zămislit, ci pentru Părinte și Născut El este însăși

dulceața și umple cu generozitate toate creaturile, după capacitatea lor de a conține, cu abundență și supraabundență [402] .

De ce este un astfel de Dumnezeu unul? Pentru că fiecare Persoană divină, în cercul cunoașterii de către Dumnezeu a propriei Sale bunătăți și a iubirii Sale pentru aceasta (adică a înțelepciunii și milei Sale), este o „față" și o „înțelegere" a esenței divine, care, așa cum trebuie să fie, având în vedere simplitatea și infinitatea lui Dumnezeu, este întotdeauna în întregime Dumnezeu în toată profunzimea personalității Sale. De aceea, terminologia lui *tropos iparxeos* [403] aplicată lui Dumnezeu nu poate înlocui limbajul personalității, ci doar îl confirmă: pentru orice „mod de existență" ca manifestare a ființei infinite a lui Dumnezeu, trebuie să existe un mod infinit în care Dumnezeu se revelează în întregime și „personal" ca Dumnezeu. Dumnezeu nu este niciodată mai puțin decât în întregime Dumnezeu. Așa cum Tatăl este plinătatea binelui divin, căruia îi aparțin atât Cuvântul Său (manifestarea, forma), cât și Darul (viața în care Cuvântul se izvorăște cu misiunea sa, lumina în care este văzut, bucuria în care este cunoscut, generozitatea cu care este dăruit), tot așa Fiului îi aparțin atât profunzimea arcadei paterne *[* 404] , cât și lumina nemărginită a înțelepciunii și savurarea ei, în timp ce Duhului îi aparțin plinătatea ființei paterne și forma filială a „căii" iubirii perfecte. Fiecare Persoană este complet colectată și reflectată în modul de a fi al celeilalte: în același timp ca o alta, ca o comunitate și ca o unitate. Aici, în misterul infinității divine, găsim inevitabil o coincidență perfectă între limbajul „relațiilor existente" și limbajul „Persoanelor divine". Și de aceea este corect să căutăm *vestigiile trinite* [405] atât în singularitatea complexă a sufletului, care trăiește în memorie, înțelegere, voință și așa mai departe, cât și în implicarea comună a fiecăruia dintre noi în ființa celuilalt, în structura triplă a iubirii, în cercul căreia noi toți împreună, fiind evenimentul iubirii împărtășite, formăm (oricât de prost și păcătos) „esența" umană. Oscilăm între aceste două ordine analogice la o distanță infinită de adevărul lor supra-sublim, la acea distanță pe care o manifestă toate intervalele create ale ființei noastre; și, desigur, aceste ordine nu sunt separate una de cealaltă: cunoașterea și iubirea aproapelui satisfac impulsul sufletului către lume și, prin urmare, ne oferă fiecăruia dintre noi acel sine format interior, care există doar prin implicarea în lumea celorlalți; dar această implicare este posibilă numai pentru că structura interiorului este deja îndreptată spre celălalt (alteritatea) și este ea însăși celălalt pentru celălalt (alteritatea) în momentele individuale ale unei conștiințe inseparabile în sine. În simultaneitatea acestor două căi de analogie devine posibil – cu o incomensurabilă inadecvare – să vorbim despre un Dumnezeu trinitar care este iubire.

3. Bucurie divină

Toate acestea mă duc în cele din urmă înapoi la Epifania de la Iordan: aici, în botezul lui Hristos, în cadrul economiei mântuirii, Tatăl își pronunță clar Cuvântul; aici Dumnezeu se proclamă pe sine, aici devine perceptibilă rostirea veșnică a Tatălui sau a Fiului; iar forma acestei rostiri este o declarație a plăcerii Sale. Ar fi oare o interpretare prea literală a maximei lui Rahner să spunem că, prin aceasta, Cuvântul lui Dumnezeu devine și bucuria lui Dumnezeu, că Fiul este rostit *prin* plăcerea Tatălui? Căci ευδοκία, plăcerea de aprobare exprimată aici de Tatăl, este și χαρμονή [406] eterna sa , τέρψις [407] a sa . Dacă această Epifanie Îl arată pe Dumnezeu ca *perichoreză* , ea Îl arată atât ca un Dumnezeu a cărui viață însăși, care constă în „dăruirea” și „primirea” reciprocă (χωρειν), este totodată un fel de „dans” (χορεύειν), cât și ca un Dumnezeu care este τερψίχορος, „care se bucură de dans”. La urma urmei, atunci când Scriptura spune că Dumnezeu este iubire, cu siguranță nu este descris un vag sentiment al prezenței lui Dumnezeu în emoțiile noastre, ci viața lui Dumnezeu însuși, dinamismul ființei Sale, distanța și dansul: unitatea coexistenței, dar și intervalul de apreciere, abordare, recunoaștere și satisfacție. Și dacă coborârea porumbelului la botezul lui Hristos arată că fiecare faptă a lui Dumnezeu, așa cum spune Vasile, „este inițiată de Tatăl, împlinită de Fiul și adusă la desăvârșire de Duhul Sfânt” *(De Spinto Sancto* 16.38), ea arată și că iubirea lui Dumnezeu este întotdeauna și pe deplin suficientă în sine: fiind al treilea care primește și întoarce iubirea Tatălui și a Fiului și, prin urmare, mărturisește despre ea, se bucură de ea și o desăvârșește, Duhul este și cel în care această iubire se revelează cel mai clar ca bucurie absolută, generozitate și dorință pentru celălalt.

Există o tradiție lungă și predominant occidentală de a vorbi despre Spirit ca despre *vinculum caritatis* [408]între Tatăl și Fiul, și dacă aceasta este înțeleasă ca în sensul că în viața divină inseparabilitatea iubirii și cunoașterii este de așa natură încât generarea de către Dumnezeu și procesiunea din Dumnezeu se îmbrățișează reciproc, Duhul acționând ca legătură de iubire între Tatăl și Fiul, Fiul ca legătură de cunoaștere între Tatăl și Duh, iar Tatăl ca sursă a amândurora, atunci termenul este bun și chiar necesar. Dar poate fi, de asemenea, în diverse moduri, înșelător: așa cum își fac uneori griji teologii ortodocși, poate face ca Duhul să pară lipsit de aceeași „personalitate” ireductibilă ca Tatăl și Fiul: dacă vorbim prea strict, acest lucru este dăunător înțelegerii noastre despre Dumnezeu ca o ființă consubstanțială treimică a cărei iubire reciprocă este ființa care este Dumnezeu și nu doar actul propriu unei singure ipostaze (ca și cum Tatăl și Fiul ar fi persoane în sens antropomorf, separate de actul iubirii lor unul față de celălalt, care ar media între ei); Ar putea face ca Trinitatea să apară ca o universalitate, un mecanism compus din părți sau o sinteză realizată în momente separate și succesive, în loc de Dumnezeu, care este infinit, necompus - și totuși intern distinct - în întregime Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt; ar putea fi luată și ca o explicație a „modului în care lucrează Dumnezeu”, fiecare Persoană a Treimii având o poziție și o funcție

separată în „compoziția” metafizică a lui Dumnezeu. Dar dacă termenul este înțeles corect, nu va avea aceste consecințe; va descrie atunci Duhul nu doar ca iubirea Tatălui și a Fiului, ci ca o diferențiere eternă a acestei iubiri, ca un al treilea termen, ca o direcție exterioară, ca o intonație suplimentară „deviatoare” și risipitoare a acestei iubiri. Întrucât Dumnezeu este Duh, așa cum este Tată sau Fiu, iubirea Tatălui și a Fiului în exprimarea și răspunsul său se modulează, se reînnoiește și se întoarce întotdeauna diferit - ca o plenitudine abundentă. Dumnezeu, în ființa sa de Tată și Fiu, nu este o reflectare a lui Dumnezeu, nu este o nouă repetare a depărtării infinite (care ar fi doar depărtarea totalității) a identității Tatălui, polaritatea atotputernicului Narcis și a umbrei sale, întrucât Dumnezeu este și Spirit, „divergența” neîncetată a acestei iubiri reciproce față de un altul mereu nou; armonia Tatălui și a Fiului nu este zgomotul nediferențiat al unei muzici absolute, ci este polifonia deschisă, multiplă și perfectă a Tatălui, Fiului și Duhului. Întreaga ființă a Tatălui, pe care o posedă în profunzimea Sa paternă, este întotdeauna deopotrivă filială - manifestată, cunoscută, comunicată și spirituală - iubită, bucuroasă, perfectibilă, iar acest eveniment al cunoașterii și bucuriei Tatălui este esența divină - orientare spre exterior, fericire, comuniune - în unitatea sa infinită. Duhul nu este doar legăturile iubirii, El este și cel care rupe mereu legăturile egoismului, Persoana care garantează veșnic că iubirea divină nu are un centru stabil, un Eu izolat: cum spune Dumitru Stăniloae, Duhul este acel altul,în care Tatăl și Fiul se întâlnesc „din nou” în unitatea iubirii lor[409] *Astfel, Duhul* Sfânt desăvârșește cu adevărat iubirea lui Dumnezeu, în mod imanent și economic: imanent, în măsura în care o realizează *ca* iubire, adâncind-o în diferența Sa „excesivă”, într-o participare ulterioară la iubire dincolo de ceea ce ar fi conținut doar în reciprocitate; și economic, astfel încât diferențierea și perfecționarea iubirii Sale divine să fie „întoarsă spre exterior”, astfel încât să se reveleze în ordinea harului pentru a se adresa liber alterității creației (și astfel pentru a aduce în vigoare această alteritate) și a o înzestra cu o diversitate infinită, cu modulații infinite de glorie divină. Aici s-ar putea părea că trec fără discriminare de la argument la discursuri extatice, dar pentru tot ce va urma, trebuie stabilit un stil de exprimare *trinitar* adecvat.

Acest lucru este necesar deoarece înțelegerea creștină propriu-zisă a frumuseții este conținută în teologia trinitară, a cărei esență este exprimată cu un laconism elegant în cuvintele Tatălui la botezul lui Hristos. Cea mai elementară afirmație a esteticii teologice este că Dumnezeu este frumos: nu numai că Dumnezeu este frumusețe sau esența și arhetipul frumuseții și nici măcar că Dumnezeu este cea mai înaltă frumusețe, ci și că, așa cum spune Grigore Teologul, Dumnezeu este frumusețe *și totodată* frumosul, a cărui strălucire radiază asupra și se reflectă în creaturi *(Discurs* 28.30-31). Așa cum insistă Dionisie, nu trebuie să distingem între Dumnezeu ca frumusețe și ca infinit de frumos, strălucirea care adună toate lucrurile în și către Sine *(De Nume Divine* 4.7). Frumusețea lui Dumnezeu nu este pur și simplu „ideală”: nu este ceva distant, rece, lipsit de proprietăți sau

abstract, sau doar absolut, unitar și fără formă. Aceasta este frumusețea despre care vorbește psalmistul când exclamă: „Cât despre mine, când mă voi trezi, mă voi sătura de chipul tău (*tmuna)* ” (Ps 16,15 [410]), și când laudă dulceața [411] (*noam*) Domnului (26,4). Și Zaharia spune: „O, cât de mare este bunătatea Lui și ce frumusețe (*yophi*) Lui!”. Frumusețea lui Dumnezeu este desfătarea și obiectul desfătării, privirile reciproce ale acelei iubiri proprii Persoanelor Treimii; este ceea ce Dumnezeu privește, ceea ce Tatăl vede și de care se bucură în Fiul, în dulceața Duhului, bucuria pe care Fiul și Duhul o găsesc unul în celălalt, deoarece ei, ca Fiu și Duh al Tatălui, ca Persoane, împărtășesc cunoașterea și iubirea Sa. Acest lucru trebuie subliniat constant: Dumnezeul creștin, care este infinit, este și infinit *formosus* [412] *,* plinătatea abundentă a fiecărei *forme.*, determinat transcendental, mereu supus Logosului Său. Adevărata frumusețe nu este o idee de frumos, nu un prototip static în „mintea” lui Dumnezeu, ci o „muzică” infinită, o dramă, o artă, care atinge perfecțiunea în dinamismul infinit al vieții Treimii, dar nu este niciodată „limitată” de aceasta; Dumnezeu este nelimitat – și, prin urmare, El nu limitează niciodată; muzica Sa are bogăția fiecărei tranziții, interval, măsură, variație – tot ceea ce este inerent dansului și plăcerii. Și pentru că El este frumos, ființa abundă în diferență: în diversitatea formelor și relațiilor. Frumusețea este diferența recognoscibilă, alteritatea celuilalt, adevărata formă a distanței. Și Duhul Sfânt, care desăvârșește iubirea divină astfel încât aceasta devine nu doar reflexivă, ci și evocatoare – dezvăluind tot ce este nou și diferit ca bucurie pură, receptivă și prietenoasă, spontană și nelimitată – face din bucuria divină alteritatea deschisă a ceea ce nu este divin, alteritatea creației, fără a o înstrăina de „logica” sa divină; iar Duhul dăruiește diferența ca dar originar al frumuseții, întrucât diferența Sa în Treime este fericirea care desăvârșește dorința și împlinirea iubirii; căci Duhul găsește odihnă în Fiul, găsind în El toată bucuria pe care o caută, modulând distanța dintre Tatăl și Fiul nu doar ca pură recunoaștere, ci ca bucurie, ca încântare, ca extaz perfect al esenței divine. Jonathan Edwards numește Duhul creatorul frumuseții, „înfrumusețătorul”, cel în care binecuvântarea lui Dumnezeu se revarsă și atinge perfecțiunea tocmai *ca* un exces și, prin urmare, cel care dăruiește strălucire, formă, distinctie și atractivitate la tot ceea ce Dumnezeu creează și îmbrățișează în supraabundența iubirii Sale [413] . Și această frumusețe este forma fiecărui adevăr creat; astfel încât nicio alta nu poate fi cunoscută ca alta în afara recunoașterii și iubirii, în afara analogiei și dorinței. Bucuria răspunde frumuseții; bucuria pe care o evocă frumusețea reflectă modul în care Dumnezeu se exprimă - și în care exprimă creația - în lumina Duhului; Bucuria, într-un fel, repetă gestul care dă ființelor ființa lor și numai ea conferă cunoașterea ființei ca pace originară.

2. Înțelegerea creștină a diferenței și distanței este modelată de doctrina Trinității, în care teologia dezvăluie că adevărata formă a diferenței este pacea, iar distanța este frumusețea.

1. Distincție divină

O altă modalitate de a percepe maxima lui Rahner este de a privi nu doar secvența narativă a Evangheliilor, cu împletirea sa misterioasă a acțiunilor Persoanelor divine în slujirea, moartea, învierea și înălțarea la cer a lui Hristos, ci și experiența integrării creației în identitatea trupească a bisericii. După cum am menționat deja, Vasile din Cezareea a putut extinde doctrina Treimii în tratatul său *De Spiritu Sancto,* atrăgând atenția asupra prezenței Duhului în fiecare aspect al răscumpărării creștine - atât ca o completează, cât și ca o desăvârșește - astfel încât a nega divinitatea Duhului ar însemna a nega puterea propriului botez: din moment ce numai Dumnezeu ne poate uni cu Dumnezeu (în care constă mântuirea), Duhul care ne unește cu Fiul (care ne ridică la Tatăl) trebuie să fie și Dumnezeu . [414]

Desigur, a vorbi despre diferență în termeni trinitari este inevitabil să stârnească suspiciuni: nu este aceasta pur și simplu o altă metafizică a unuia și a multora, o încercare de a subordona diferența prin „fondarea” ei într-o substanță transcendentă sau o structură ideală a diferenței ca atare? Dar aceasta este o întrebare oarecum plictisitoare - deși poate inevitabilă - și una care ratează complet esența. Nu există niciun beneficiu teologic în a specula despre *cauzele ideale sau metafizice ale diferenței, ontice sau ontologice; perichoreza* triunală a lui Dumnezeu nu este *o substanță* în care diferența este fondată pe principiile sale sau în care realizează unitatea într-o sinteză superioară, chiar dacă Dumnezeu este plenitudinea și actualitatea a tot ceea ce există; mai degrabă, subtextul cu adevărat neașteptat al dogmei trinite este că în gândirea creștină nu există o metafizică a unuia și a multora, a identicului și a diferitului, pentru că toate acestea sunt polaritate și nu există loc pentru aceasta în narațiunea creștină. În timp ce, de exemplu, Unul lui Plotin este „rezolvat” în diferență prin convertire sau distanțare, printr-o apostazie bună care se desprinde de *contemplarea* (*theoria*) lui Nous, pentru gândirea creștină diferența nu este deloc „rezolvată”, ci pur și simplu *este;* creștinismul nu povestește despre divizarea și demarcarea în interiorul ființei dintre unitatea transcendentală și multiplicitatea materială, o diviziune care realizează – în tensiunea dintre ele și în reversibilitatea speculativă a uneia în cealaltă – coerența universalului, ci cunoaște doar distincția (diferențierea) și muzica unității, muzica nesfârșită a celor trei Persoane care dăruiesc, primesc și dăruiesc din nou. Diferența creată „corespunde” lui Dumnezeu, este analogă vieții divine tocmai în diferența sa față de Dumnezeu; aceasta este gândirea creștină a transcendenței divine, a unui Dumnezeu care a devenit în mod incomprehensibil infinit diferit de creație, excesul liber, original și înnoitor al alterității creației – și prin aceasta gloria Lui este proclamată pretutindeni. Teologia nu spune nimic dacă vorbește taxonomic despre unul și mulți, întrucât diferența, așa cum apare în teologia trinitară, precede această opoziție statică și reciproc condiționată; mișcarea iubirii divine

arată că singularitatea autosatisfăcută este o ficțiune, căci chiar și în „momentul” apariției a tot există o alteritate a manifestării: cunoaștere și iubire. Ἐν ἀρχῇ ἦν ο λόγος [415]Dumnezeu este mereu exprimat, mereu adresat, transmițându-se într-o imagine care se repetă iar și iar pe măsură ce se îndepărtează și în intonații libere mereu noi; putem îndrăzni să spunem că Dumnezeu este un Dumnezeu în plus, repetiție, variație; și totuși este un singur Dumnezeu. Nu există nicio obiecție teologică, de exemplu, la dorința lui Deleuze de a vorbi despre diferență în general și în general, sau la insistența sa că nimic nu este mai „adevărat” decât diferența; ceea ce este obiectabil în gândirea creștină este certitudinea sa *metafizică* că diferența este pur singulară, tautologică, că este o violență ontică în momentul rupturii sale. Dumnezeul Treimic nu este un Dumnezeu care neagă diferența (sau care se expune prin negarea diferenței); nu are nicio relație dialectică cu lumea, nici vreo „funcție” metafizică constând în susținerea totalității ființei. El nu este un sus opus unui jos, ci un act infinit de distanțare care face loc atât pentru sus, cât și pentru jos. Ca Dumnezeu care acordă o diferență care este mai mult decât o simplă negație și care se desfășoară analogic din „tema” pe care o comunică (tema diferențierii libere orientată spre iubirea față de celălalt și față de tot), El arată că diferența, tot mai radical, tot mai fundamental, este pace și bucurie. Această gândire despre diferență este dincolo de toate schemele metafizice (de exemplu, hegeliene sau deleuziene); este o ontologie care nu are nevoie de o negație decisivă sau de vreo tendință necesară spre opoziție sau ruptură: și în niciun sens nu are nevoie să depășească intervalul negativului. De asemenea, nu există negație sau alienare în relația lui Dumnezeu cu creația: aceasta din urmă este doar o adresare suplimentară, o modulare suplimentară a modului în care El se exprimă în ceea ce este infinit diferit de El și care este, tocmai din acest motiv, templul Său și manifestarea frumuseții Sale [416] . Când Derrida întreabă dacă Dumnezeu este numele prin care diferența ontologică este deja revelată [417] , demnitatea întrebării sale depășește prejudecățile care o nasc; El intenționează să pună o întrebare pur filozofică, pretinzând că înțelege deja natura diferenței care apare ochiului grație „divinului”; dar numele trinitarian al diferenței este cel care face ca diferența ontologică despre care vorbește Derrida – constrângerea prin care ființele apar în ștergerea ființei – să fie doar un alt mit pe tema totalității unuia și a multora.

Gândirea creștină este dincolo de opoziția presupusă de metafizica hipotaxiei ontologice [418] (cum este cea descrisă în orice idealism) sau de metafizica rupturii ontologice (cum este cea afirmată în postmodernism); ea cunoaște doar frumusețea parataxiei [419] ființei, declarația sa deschisă, liberă, consecventă și ireductibilă de glorie; ea înțelege ființa nu ca pe o sinteză fixă ce se opune sau se exaltă împotriva oricărei expresii, nici ca pe o cacofonie absolută a violenței aleatorii, ci ca pe o retorică, ca pe o întoarcere spre exterior și ca pe proclamarea unui Dumnezeu care a vorbit veșnic, vorbește și va vorbi, un Dumnezeu care „se

face altul" („alții" înșuși) în sine și include toată alteritatea, și o returnează ca muzică infinită, discurs infinit. Ca „metafizică" a creației, ea respinge orice afirmare a acelei „substanțe" identice care se „ascunde" sub pluralitate (să o numim Unul, Ideea sau *différance).* Într-adevăr, însăși conceptul de substanță (ουσία) a fost atât de transformat în procesul adoptării sale în doctrina Treimii, încât a complicat incomensurabil orice discuție despre „esențe" abstracte sau imuabile. Când, de exemplu, Grigore Teologul insistă că ideea unității lui Dumnezeu trebuie să fie însoțită imediat de ideea Treimii *(Discurs* 40.41), el remarcă faptul că Dumnezeu nu este o Treime în locul doi; Într-adevăr, în loc să asemene Treimea – în stilul respectat de mult timp și destul de convingător al altor scriitori creștini timpurii – cu soarele și razele sale (adică cu o unitate „totală" care se manifestă în momente derivative separate), Grigore oferă imaginea remarcabilă, deși oarecum confuză, a trei sori, a căror lumină este o radiație a iubirii împărtășite unul cu celălalt, dar și inerentă fiecăruia separat *(Discurs* 31.32). Pe scurt, Dumnezeu nu este o ierarhie a esenței anterioare și a manifestării ulterioare, a ființei indefinite și a expresiei paradoxale, ci întotdeauna deja expresie, întotdeauna Cuvânt și Formă; A vorbi despre El *în acest fel* nu înseamnă a vorbi despre un substrat nediferențiat subiacent (υπoκείμενov divin [420]), ci mai degrabă a da un nume darului iubirii, mișcării glorioase a Persoanelor divine care se dezvăluie continuu și se străduiesc una spre alta. Astfel, Dumnezeu este distanța infinitului, *actus*orice distanțare. Este extrem de important să înțelegem aici specificitatea gândirii trinitare. Trinitarianismul ortodox, așa cum ar trebui formulat acum, fiind departe de a fi o simplă absorbție de către teologie a limbajului speculativ al culturii filosofice înconjurătoare, a depășit limbajul metafizicii, căruia gândirea creștină i-ar putea sucomba cu ușurință și, procedând astfel, a ajuns - pentru prima dată în gândirea greacă - la un concept autentic de transcendență divină. În secolul al IV-lea, capadocienii, luptând împotriva *pneumatomahienilor* [421] , au arătat clar că ierarhiile metafizice detaliate, deși explicative și descriptive, ale alexandrinilor (fie ele creștine, evreiești, păgâne sau speculative gnostice), toate aceste grade descrescătoare ale unei divinități economice (constructoare de case) în scădere, prin care, așa cum se credea, „înălțimea" realității divine este unită cu o realitate inferioară, sunt străine de Trinitarianismul creștin autentic și că Dumnezeul creștin este infinit mai transcendent în raport cu realitatea finită și, în același timp (și ca urmare a acestui fapt) infinit mai aproape de aceasta (în însăși ființa sa) decât Dumnezeul inaccesibil al metafizicii antice, ființa cea mai înaltă, situată pe vârful său îndepărtat, cârligul nemișcat de care este suspendat cosmosul. Cele trei Persoane ale Treimii nu sunt compromisuri economice ale unui principiu ontic superior cu o realitate inferioară, ci mai degrabă o echiprezență a Persoanelor în fiecare act divin (Vasile, *De Spirito* 16.38), astfel încât fiecare Persoană este în întregime Dumnezeu, chiar și în distincția sa față de celelalte Persoane. Întrucât (așa cum o manifestă economia divină) Persoanele Treimii sunt un singur act de misiune și împlinire - imanent și economic - teologia creștină s-a trezit incapabilă

să explice ceea ce Areopagitul numește το τής ουσίας διάφορον *(De Hierarchia* 4.3.1), adică „diferența de a fi", în termenii unui sistem de substanțe care sunt mediatori ai unei substanțe superioare limitate de divinitatea sa. Coborârea lui Plotin de la unitate la pluralitate a fost înlocuită de *perichoreză.*Dumnezeu ca unitate și diferență, iar ambiguitatea tragicomică a finitului emanat a fost înlocuită de bucuria plinătății imanent multiple a lui Dumnezeu și de darul finitului. Și numai atunci când lanțul necesității a fost astfel rupt, iar ierarhia ipostazelor dintre absolut și contingent a fost înlocuită de intervalul analogic dintre infinitatea trinitară și darul gloriei create, a devenit posibil să-L înțelegem pe Dumnezeu ca ființă în transcendența sa, liberă de determinări ontice, în întregime transcendentă și imediat prezentă, transcendentă chiar și în raport cu orice transcendență imaginabilă în cadrul metafizicii clasice (și liberă de ea). Prin urmare, teologia poate vorbi despre ființă ca retorică și poate vedea în exteriorul ființei un anumit discurs inteligibil – nu un discurs la scara substanțelor goale, ci un discurs doxologic, o declarație deschisă a gloriei lui Dumnezeu, prin intermediul căreia Dumnezeul diferențiator își exprimă frumusețea în jocul fără temei al formei și acțiunii, în mișcarea liberă a diversității, a artei și a harului care nu este o necesitate. Faptul diferenței ca diferență, ca o reflectare a variației în chiar evenimentul diferenței, exprimă – nu dialectic, ci estetic – bucuria, plăcerea, prietenia și receptivitatea supraabundente, adică viața lui Dumnezeu. În îndepărtarea sa analogică infinită, ființa creată (atât în forme, cât și în proprietăți accidentale) aparține autoexprimării lui Dumnezeu, iar din moment ce Dumnezeu este infinit, cuprinzând în *perichoreza* sa întreaga gamă a diferențelor posibile, tocmai îndepărtarea creației de Dumnezeu Îl apropie pe Dumnezeu, tocmai mișcarea creației către ceea ce nu este Dumnezeu este o întoarcere la Dumnezeu, iar creația, tocmai prin acceptarea darului ființei, îl dăruiește astfel din nou lui Dumnezeu.

2. Perfecțiunea divină

Dacă diferența nu este pur și simplu o distanță față de sursă, ci ceea ce este în sursă și ceea ce este sursa însăși (așa cum mărturisește prologul Evangheliei după Ioan), atunci *ousia* divină nu este nici o indefinibilitate, nici o monadă [422] . Paternitatea, așa cum notează Atanasie, nu este pur și simplu o proprietate a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este Tatăl în Sine *(De decretis* 22). În generarea veșnică a Fiului, potrivit lui Bonaventure, Tatăl își exprimă veșnic Arta Veșnică (așa cum îl numește Bonaventure pe Fiul), care este atât asemănarea Tatălui, cât și plinătatea a tot ceea ce Dumnezeu poate face și face și din care toate lucrurile își primesc frumusețea, măsura lor strălucitoare a diferenței [423] . În viața lui Dumnezeu există deja un „limbaj" - icoana și *același* [424] - dar nu există nici negație, nici exaltare. În lumina acestei reflecții despre diferența care precede *ousia* [425] și o conține pe toată, chiar și o astfel de interpretare post-metafizică a diferenței ontologice precum preocuparea regretatului Heidegger

pentru *Austrag* [426] dintre Ființă și ființe, pentru trecerea de la ascundere la dezvăluire și pentru descoperirea Ființei în obstrucționarea și ștergerea Ființei, pare încă prea dependentă de dialectică, încă - chiar și în indiferența sa atelică [427] escatologică față de orice proces dialectic - concentrată pe diastola și sistola dintre Ființă și ființe și încă prea metafizică în relatarea modului în care Ființa suferă o anihilare violentă chiar și în „evenimentul însușirii" *(Ereignis).* Întrucât Dumnezeu este Treime, ființele „ies̨esc" din ființă (sau mai degrabă o primesc) pașnic, căci mișcarea de distanțare este mișcarea a ceea ce se mișcă, a ceea ce dăruiește: Persoanele divine, care au ființa ca dar ce trece de la Persoană la Persoană. Căci Dumnezeu este infinit *ca* Treime, nu numai că transcendând toate granițele, ci nefiind niciodată o graniță pentru Sine: El nu este niciodată o totalitate, nici un sistem, nici un proces, ci întotdeauna deja complet și mereu hotărând să treacă din nou toate granițele. Și dacă Duhul lui Dumnezeu este un Dumnezeu care este mereu *diferit - așa cum*„o modulare ulterioară neașteptată" a auto-exprimării lui Dumnezeu, astfel încât diferența nu este niciodată un simplu reflex al Identicului, ci se dovedește a fi plenitudinea răspunsului, în toată bogăția și abundența persistentă a limbajului iubirii, atunci Duhul modifică veșnic distanța divină, dezvăluie viitorul (ca să vorbim în termenii distanței analogice ultime) Tatălui și Fiului, exprimând în muzica adresei divine ceea ce este așteptat și realizat „chiar mai mult". „Perfecțiunea" vieții și acțiunii divine de către Duh - ca acea mișcare a dorinței și iubirii care își găsește toată bucuria în strălucirea Fiului - este, de asemenea, mișcarea voinței creatoare a Tatălui, care găsește în Fiul acea plenitudine inepuizabilă a realității și harului, prin intermediul căreia Duhul comunică ființa ființelor în diversitate infinită. După cum spune Rahner, în acțiunea mântuitoare a Treimii economice (constructoare de case) se revelează adevăratul limbaj al Ipostaselor [428] , iar limbajul Duhului este limbajul variației în cadrul diferenței. De aceea, apropo, Augustin are în esență dreptate în forma pe care o dă analogiilor sale trinitare; atunci când, de exemplu, descoperă *vestigium trinitatis* [429] în triplul dinamism al acțiunii iubirii (iubit-iubit-iubire) sau în înțelegerea realității de către suflet (memorie-înțelegere-voință), el atrage atenția asupra modului în care actele lui Dumnezeu sunt o unitate, dar o unitate a plenitudinii care se poate exprima perfect în suprafața bogată și variată a ființei, întrucât își primește unitatea de la al treilea termen, care este deschiderea ca atare. Pe scurt, Dumnezeu nu este Sublimul neoplatonismului, ci Treimea: adică nu pur și simplu „sublim", ci frumos [430] .

Adevărata diferență dintre diferența Duhului și diferența Fiului este exprimată în mod tradițional ca diferența dintre generare și procesiune: așa cum spune Ioan Damaschinul, se poate ști *că* ele diferă fără a ști *cum* diferă *(De fide orthodoxa* 1.8). Nici Duhul, nici Fiul nu au întâietate unul asupra celuilalt, așa cum nu poate exista întâietate a cunoașterii sau a iubirii: fiecare este dat și împlinit în celălalt. În economia mântuirii vedem că Fiul primește de la Tatăl puterea de a împărtăși Duhul, că Duhul primește de la Tatăl puterea de a

comunica despre Fiul, că Fiul și Duhul sunt amândoi trimiși și trimiși (Duhul îl trimite pe Fiul în lume, în apele Iordanului, în deșert, Fiul îl trimite pe Duhul la ucenici), că toate Persoanele se dau una alteia, primesc una de la alta, dau din nou, posedă cu bucurie și că, așa cum spune același Ioan Damaschinul, Duhul Sfânt este întotdeauna între Tatăl și Fiul (1.13), cuprinzând într-un alt mod distanța apropierii paterne și filiale, rămânând în ea și „parafrazând-o". Conform înțelegerii patristice comune, Duhul este lumina în care Fiul este văzut, iar Tatăl este văzut în Fiul [431] ; Duhul „interpretează" (ἑρμηνεύειν) Logosul, aduce Tatălui vestea Fiului, îl descoperă pe Fiul lumii, îl proclamă pe Tatăl în Fiul. El este lumina creației, strălucirea Cuvântului și lumina transfigurării, care ne oferă o licărire a adâncurilor Tatălui în frumusețea Fiului și în trupul Său mistic. Dumitru Stăniloae îl mustră pe Vladimir Lossky, ca să spunem așa, pentru accentul excesiv pus pe distincția dintre acțiunea de unificare a Fiului și acțiunea de individualizare a Duhului în cadrul Bisericii [432] ; și, bineînțeles, a permite ca o astfel de schemă să se înrădăcineze prea mult ar însemna să cedăm din nou impulsului de a-L „construi" pe Dumnezeu din funcții sau momente separate; dar dacă luăm în considerare că în economia mântuirii Fiul mântuiește oamenii prin includerea lor în identitatea totală a trupului său, în timp ce Duhul comunică prezența Fiului unor medii infinit diverse și atrage creaturile într-un mod tot mai special către identitatea Fiului (bineînțeles, Fiecare în Fiecare în Celălalt și Fiecare prin Celălalt), atunci aici, poate, se dezvăluie ceva important cu privire la *taxisul trinitar imanent* [433] .În Duh, bogăția infinită care trece de la Tatăl la Fiul este și deschiderea infinită a distanței divine, expresia infinită a inepuizabilității însăși a asemănării Tatălui în Fiul. Există poate pericolul de a suna puțin plotinian, ca și cum Tatăl ar fi Cel din care diferența a pornit prin etape succesive de contemplare noetică și dispersie psihică. Dar, din nou, Trinitatea nu este o coborâre neoplatonică a divinului în ordinele inferioare ale ființei, nici o monadă distorsionată treptat și transformată în multiplicitate; la sursă (și ea însăși este sursa) se află diferența divină, dăruirea și primirea reciprocă care este viața divină. Dumnezeu este evenimentul apariției circulare a Persoanelor Sale, în care El dă loc cu grație ființelor. Dumnezeu este intervalul divin al supraabundenței iubirii, vieții, darului. În Dumnezeu nu există nicio privire interioară, irelevantă, nicio imobilitate tăcută care să precede relația sau care să stea în relație dialectică cu alteritatea; privirea Lui îl are întotdeauna în vedere pe celălalt, căci El este propriul Său Celălalt. În această plenitudine, coborârea și plecarea nu sunt mișcări secundare, nu sunt faze separate în cadrul unei totalități metafizice, ci unica viață a lui Dumnezeu în bucurie. Și a spune că Duhul modulează distanța dintre Tatăl și Fiul în mod diferit înseamnă a spune că în fiecare „moment" al acestei distanțe există o diferență, un surplus estetic în exprimarea sa; fiecare interval „separat" este măsurat în felul său. Așadar, Dumnezeu se exprimă cu plenitudinea influenței retorice, cu o gamă infinită de răspunsuri, înfrumusețări, inventivitate. Și întrucât Duhul este întotdeauna între Tatăl și Fiul și, purtând, trece prin Fiul, și întrucât Fiul este generat în Duh, iar

Fiul și Duhul sunt întotdeauna cu Tatăl, fiecare Persoană dându-se constant atât pe Sine, cât și pe cealaltă, se poate vorbi despre Dumnezeu ca fiind întotdeauna aceasta sau aceea, chiar și în imediata iubire a Sa, mijlocirea Sa, amânarea, icoana. Întrucât Fiul este adevărata imagine a Tatălui, reflectându-L cu acuratețe la o distanță infinită de El, și întrucât Duhul „refractă" constant radiația imaginii lui Dumnezeu în măsura deplină și frumoasă a acestei distanțe, se poate vorbi despre Dumnezeu ca despre unul care este – în sine – întotdeauna, într-un fel sau altul, analog; coincidența în Dumnezeu a medierii și imediatității, a imaginii și diferenței, este „proporția" care transformă fiecare interval finit într-o posibilă revelație – un tabernacol – a adevărului lui Dumnezeu. Și întrucât exprimarea de sine a lui Dumnezeu este astfel întotdeauna comunicată prin nenumărate variații, intonații, înfrumusețări și iluminări, ea este întotdeauna legată de vorbire, întotdeauna retorică; într-adevăr, viața lui Dumnezeu – îndrăznim să spunem – este retorică.

Însă aici trebuie să ne oprim o clipă și să facem o remarcă evidentă: a vorbi în acest fel despre distanță, diferență, limbaj, icoană, mediere etc., înseamnă a vorbi la o distanță analogică a cărei proporționalitate este tot proporționalitatea dintre infinit și finit, între care (așa cum pare să dicteze logica) nu există o proporționalitate reală. Chiar dacă infinitatea lui Dumnezeu este o plenitudine și nu *chora necultivată* [434] sau „nimicul" steril al unei ontologii imanentiste (un loc infinit și nu o deplasare originară), totuși toate bogățiile lui Dumnezeu, în virtutea simplității Sale, sunt în întregime reversibile cu esența Sa. Pentru ca finitul să poată reflecta infinitul sau să-l „atingă", nu trebuie să fie necesară o dublă negație, o reducere a finitului de la diferență concretă la identitate abstractă și o reducere a infinitului la o negație finală? Și dacă nu, poate fi „proporția" diferenței divine altceva decât diferența absolută, îndepărtarea tragică a „Totalului Altceva", care, sub numele de Dumnezeu, introduce pur și simplu melancolia metafizică în teologie și îl reduce pe Dumnezeu la o ființă plasată opusă lumii? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să luăm în considerare înțelegerea specific creștină a infinitului - și, în acest scop, mă voi îndrepta acum către primul (și încă cel mai mare) gânditor creștin care a explorat infinitul divin: Grigore de Nyssa. Potrivit lui Grigore, Dumnezeu trebuie înțeles în primul rând ca τό άνέλπιστον κάλλος, „frumusețe așteptată", dorită cu pasiune, dar fără certitudine și speranță, și, prin urmare, provocând disperare *(Despre Cântarea Cântărilor* 12): Dumnezeu este „văzut" doar în aprinderea nesfârșită a dorinței (2), care ne atrage în dimensiuni din ce în ce mai magnifice ale gloriei Sale, astfel încât suntem întotdeauna la începutul pelerinajului nostru către El, descoperind din ce în ce mai magnifice dimensiuni ale frumuseții Sale și cufundându-ne în ele (8). Acest lucru se întâmplă deoarece Dumnezeu este întotdeauna „dincolo" și „mai sus decât dincolo" (έπέκεινα, υπέρ έπέκεινα) *(Despre Eclesiastul* 7), dar și pentru că Dumnezeu este în absolută apropiere de creație ca infinitatea plinătății abundente, a cărei frumusețe îmbrățișează și depășește tot ce există.

3. În Dumnezeul creștin, infinitul este văzut ca frumos și, prin urmare, poate fi străbătut și înțeles doar prin frumos.

1. Un val de dorință

Cuvintele noastre nu-L pot cuprinde pe Dumnezeu, căci El transcende toate Operele Sale; de aceea, Iisus ben Sirah este nevoit să rostească cuvintele uimitoare: τό παν έστίν αυτός [436] . Desigur, aceasta nu afirmă nicio formă de panteism și, cu atât mai puțin, nicio altă metafizică a „totului"; nicio carte a Bibliei nu surprinde mai bine transcendența lui Dumnezeu și, în același timp, slava Sa atotprezentă. Dumnezeu este totul, dar nu întregul, nu cercul închis al totalității-universalității; El conține și depășește totul, dăruiește creației întreaga gamă a diferenței, dar, în același timp, este infinit transcendent în raport cu darul Său. Dar transcendența divină nu este pur și simplu distanța îndepărtării infinite, nici infinitatea abstractă a supremației goale a ființei asupra ființelor. Este nu numai posibil, ci și necesar să privim transcendența lui Dumnezeu trecând continuu de la contemplarea frumuseții din cadrul ordinii create - contemplarea magnitudinilor, proporțiilor și multiplicității sale - la lauda infinității atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu; Căci Dumnezeu nu este doar calitativ infinit în mijlocul fluxului și refluxului neîncetat al finitului, ci este și un Dumnezeu dinamic care (ca să spunem așa) depășește cantitativ gloria totală a ființei în toată plinătatea sa supraabundentă, un Dumnezeu a cărui frumusețe radiantă este cu adevărat revelată în jocul rapid schimbător al formelor și distanțelor creației. Cum se poate ca Dumnezeu să fie în același timp transcendent fără a fi o entitate în ființă și infinit bogat în splendoarea ființei sale, depășind creația în plinătatea sa concretă și determinată, a fost într-un fel preocuparea unică a lui Grigore de Nyssa; iar însușirea sa iscusită a spuselor lui Pavel despre „întindere", „strădania" spre plinătatea lui Hristos, exprimate prin cuvintele έπεκτεινόμενος, έπεκτείναι, έπέκτασις [437] , pentru a dezvolta - în opoziție cu ierarhiile statice ale metafizicii obișnuite - o ontologie cu adevărat dinamică și, odată cu ea, noi concepte despre relația dintre arhetipul divin și imaginea sa creată. El a reușit să conceapă infinitul, care, deși este nelimitat, este totuși eminent estetic: nu ca un sublim fără formă, frumusețe care depășește și distruge, ci ca o manifestare infinită a frumosului, care se depășește pe sine ca fiind din ce în ce mai frumos, care comunică frumusețea ființelor, extragând-o din adâncurile sale; și a reușit, de asemenea, să descrie cu o adecvare extraordinară puterea dorinței creaturii, pe măsură ce îndrăznește să se îndrepte spre infinitatea ontologică (după care tânjește), percepând-o nu ca o negație dialectică calitativă și nu ca absența esteticului, ci ca un „exces" divin surprins în însăși transcendența sa sub masca propriei bucurii abundente și a setei de suflet. De aici și capacitatea gândirii lui Grigore de Nyssa de a reaminti teologiei că nicăieri în înțelegerea creștină a ființei nu se poate găsi distanța apeiropei păgâne .[greacă: „nelimitat"] sau sublim postmodern, și că violența este întotdeauna doar un refuz al acestei apropieri în

distanță (distanță?), al acestei medieri, care este adevărata formă a oricărei distanțe: adică, că frumosul nu este o slăbire, o calmare înșelătoare sau violentă a confuziei anterioare a ființei, ci limbajul însuși și elementul însuși al mișcării infinite, capabil să străbată toată ființa fără înșelăciune sau discordie.

Conform lui Grigore, creația este, în toate aspectele, o mișcare. Cuvinte precum τροπή [438] și κίνησις [439] păstrează conotații care sunt în mod clar ofensatoare pentru climatul mai „platonic” al gândirii, să zicem, a lui Origen, dar pentru Grigore schimbarea este pur și simplu o proprietate inerentă naturii create; creația însăși (Grigore folosește argumentul tradițional) este o întoarcere de la întunericul neființei către lumina lui Dumnezeu, un fel de heliotropism ontologic [440] . Este o schimbare pură absolut contingentă, o mișcare din moment în moment, din loc în loc, nu doar mișcările neîncetate ale creaturilor, ci însăși ființa lor *(De anima et resurrectioni* [441] *; PG* , 46:141B–C); ceea ce este creat moare în fiecare moment, scrie Grigore, pentru a renaște în momentul următor *(In canticum canticorum* 12 [442] ; *GNO* , 6:351); încetând să se mai schimbe, va înceta să existe *(De hominis opificio* 13 [443] ; *PG* , 44:165A–C).

Fiecare om, spune el, este un popor întreg – fiecare moment, de la concepție până la moarte, cineva nou, iar întreaga umanitate este o „serie” în desfășurare, o împlinire succesivă a cuvântului creator (primul Adam) pe care Dumnezeu l-a rostit când a creat omenirea după chipul său: o imagine care există doar în plenitudinea acestor diverse articulații ale cuvântului lui Dumnezeu luate ca un întreg [444] . A fi om înseamnă a fi un „act”, a fi pe deplin dinamic (fie în sens senzorial, fie în sens intelectual), a fi într-o călătorie fără a te concentra asupra ta, a fi atras spre ceea ce se află dincolo. Dorința este energia mișcării noastre și, prin urmare, a ființei noastre. Ne poate atrage spre bine (care este nelimitat și admite un pelerinaj infinit către sine) sau spre rău (care nu este altceva decât o lipsă parazitară și întunecată de bine, un abis care imită adevăratul infinit); dar în ambele cazuri ne mișcăm, ne schimbăm: totul este o călătorie. În fiecare moment, Eul se retrage din sine însuși într-un acces de repetiție, mânat de o dorință pentru o frumusețe evazivă *(Oratio catechetica* 221 [445] ; *GNO* 3.4; 55–56). Sufletul se străduiește veșnic să se sature cu jocul nesfârșit al devenirii lumii *(De beatitudinibus* 4 [446] ; *GNO* 7.2: 121) și, fără a fi vreodată sătul, să depășească complet granițele lumii, îndreptându-se spre frumusețea supremă *(DHO* 12: 161 C–164A). Perfecțiunea (τελειότης) naturii umane ca ceea ce se mișcă, devine, renaște sau se repetă, nu constă în nimic altceva decât în această dorință nesfârșită de frumusețe și de o frumusețe tot mai mare, în această sete de Dumnezeu *(De vita Moysis* 1.10 [447] ; *GNO* 8.1:4–5).

Motivul pentru care un astfel de limbaj nu este pur și simplu fantezie poetică este că apare în contextul unei înțelegeri teologice mai largi a infinității divine, ceea ce îi conferă un grad considerabil de credibilitate teoretică. Teza centrală a lucrării

lui Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (Infinitul lui Dumnezeu la Grigore de Nyssa),* este că Grigore a fost primul gânditor „grec” care i-a atribuit lui Dumnezeu infinitatea absolută și care a dezvoltat o descriere filosofică a acesteia. Indiferent dacă acest lucru este adevărat sau nu, este cert că puțini filosofi și teologi dinaintea lui Grigore au fost pregătiți să descrie divinul ca ἄόριστον [448] : nici Platon, nici Aristotel nu au atribuit proprietatea de „infinit” realității absolute, deoarece pentru amândoi infinitul era pur și simplu ceva indefinit, fără formă și irațional; Origen a susținut că, dacă Dumnezeu ar fi infinit, atunci El nu ar putea fi definit și, prin urmare, ar fi de neînțeles nici măcar pentru El Însuși (*De Principia* 2.9.1). După cum scrie Mühlenberg, „În sensul negativ al cuvântului, Dumnezeu nu s-a cunoscut niciodată pe sine, ci mai degrabă că se cunoștea pe sine. Nu știa nimic despre sine și, de asemenea, nimic despre sine, Reine Geist, că se cunoștea pe sine” [449] [450] . Dar Grigore a răsturnat această înțelepciune. Mühlenberg crede că Grigore a putut face acest lucru deoarece, conform raționamentului său (cel puțin implicit), Dumnezeu se poate înțelege pe sine datorită infinității inerente înțelepciunii divine . [451]

Și tocmai forma trinitară a gândirii lui Grigore este cea în discuție. La urma urmei, oricine ezită să accepte evaluarea înaltă a originalității lui Grigore de către Muhlenberg ar putea prefera o comparație mai apropiată cu Plotin, care a spus că Unu este infinit [452] ; potrivit lui W. Norris Clark, aceasta nu este în niciun caz o simplă *apofază* [453] : prin „infinit” Plotin înțelege, printre altele, plenitudinea nemărginită, precum și simplitatea, puterea absolută, precum și odihna absolută [454] . Plotin afirmă chiar, la fel ca Grigore, că iubirea pentru Unu trebuie să fie infinită, deoarece obiectul său este infinit *(Enneadele* 6.7.32). În acest caz, infinitatea Unului plotinian nu mai este o simplă indefinibilitate, așa cum era în filosofia greacă timpurie, ci mai degrabă o sursă indefinită, dar pozitivă, a tuturor virtuților ființei, posedând aceste virtuți într-o perfecțiune și simplitate infinite. Însă, oricât de apropiată și uneori congenială ar părea gândirea lui Plotin de cea a lui Grigore, infinitatea Unului aparține totuși metafizicii întregului, discursului necesității; este reversul metafizic al tărâmului diferenței, „esența” sa abstractă și fără formă, în același timp opusul și substanța sa, diferența absolută și unitatea absolută a ființei și a existentului. Infinitul este atunci fundamentul finitului tocmai prin faptul că este „limitat” de incapacitatea sa de a fi finit; virtuțile Unului sunt „pozitive” doar în măsura în care neagă și, prin urmare, susțin lumea. Gândirea lui Plotin include astfel, chiar dacă implicit, diviziunea și restaurarea: drama ambiguă a *egressus* și *regressus* , căderea fatidică urmată de întoarcerea solitară. Ca opus dialectic al lumii, „creditul” sau „comoara” sa care îi susține universalitatea, Unul este în mod necesar uitarea eternă a ceea ce este aici, jos; Nu ne amintește și ni se dezvăluie doar în fragmentarea luminii sale prin prisma Nous-ului [455] , pe care Psyche [456] o reflectă slab în întunericul materiei. Astfel, adevărul tragic pătrunde în abundența

generoasă a ființei: răspândirea binelui este menținută doar prin inexprimabilitatea absolută a originii sale. Dar Grigore este creștin și, prin urmare, trebuie să gândească la infinitatea lui Dumnezeu nu ca la o desăvârșire indiferent speculativă a necesității lumii, ci ca la o iubire care dăruiește nu din necesitate; ca la Treime, la *apeironul divin* [457].posedă deja determinare, diferență, relație și suficiență; creează liber lumea și o depășește complet, fără a fi nici substanța emanatoare a lumii, nici desăvârșirea ei dialectică. În timp ce Unu își disipează puterea inepuizabilă într-o supraabundență neîncetată și indiferentă, Dumnezeul creștin creează din acea iubire care este însăși viața Treimii: Dumnezeu nu numai că dă viață diferenței, ci alege fiecare lucru în particularitatea sa, se întoarce spre el și îl privește și îl ia înapoi la sine, fără a-l priva de diferența sa inerentă. Astfel, nu doar abstracția metafizică din pluralitate poate conduce gândirea la cel mai înalt adevăr al ființei. A trece de la viziunea lumii la *teoria* [458] divinului nu înseamnă pur și simplu a trece de la aparență la realitate, de la multiplicitate la singularitate, ci mai degrabă a descoperi că totalitatea lumii în toată diversitatea sa ireductibilă este o expresie analogică (la distanță, într-o altă gamă) a dinamismului și diferențierii care este Dumnezeu. În gândirea creștină, ceea ce este „aici jos” este în același timp mai îndepărtat de sursa sa divină și mai strâns legat de aceasta: deși creat și nu face parte din esența divină, nici o extensie a lui Dumnezeu în exterior, el „corespunde” lui Dumnezeu într-un mod pe care gândirea lui Plotin nu l-ar admite niciodată. Diferența din ființă, cu alte cuvinte, corespunde tocmai *ca diferență* adevărului diferențierii divine. Astfel, energia dorinței care atrage creația spre Dumnezeu nu este o fugă de la finitudine către o simplitate inefabilă și indiferentă care își abate veșnic „privirea” de la jocul ființei și al insuficienței sale; această energie răspunde – *corespunde* – chemării lui Dumnezeu adresate de Dumnezeu către ceea ce El își formează Sine și care nu este în sine altceva decât un impuls ontic *ex nihilo* și *in infinitum* [459] . Legătura dintre dorința noastră de frumos și sursa sa eternă nu se bazează atunci pe o identitate anterioară, deși există datorită participării creației la Dumnezeu; dorința noastră nu contribuie la întoarcerea la repausul nemișcat al propriei noastre ființe: este însăși ființa noastră.

2. Frumusețe neschimbătoare

Când Grigore aplică „infinitul” lui Dumnezeu ca predicat, el îl înțelege în mare parte în același mod (cel puțin extern) în care Plotin l-a înțeles în raport cu Unu: incomprehensibilitate, putere absolută, simplitate, eternitate. Dumnezeu este nelimitat și indescriptibil (ἀπερίληπτον), eludează orice concept sau acțiune finită, este nemărginit: în limbajul lui Grigore, El este „limita care nu poate fi depășită” (ἀδιεξίτητον) *(Contra Eunomium* 3.7 [460] ; GM), 2:226 [461]). Dumnezeu este desăvârșirea completă a ceea ce este El; Limitele generozității, puterii, vieții, înțelepciunii, bunătății sunt stabilite doar acolo unde contrariile lor

se întâlnesc *(CE* 1; *GNO* , 1:71–73; *DVM* 1.5:3), dar în Dumnezeu nu există opus, deoarece El este dincolo de non-existență sau negație și depășește orice comparație sau antinomie; În special în acest sens de plenitudine absolută, Dumnezeu este numit simplu [462] . Mai mult, a spune că El este etern înseamnă a spune nu numai că nu are nici început, nici sfârșit, ci și că nu are nicio extensie sau succesiune (*CE* 3.7:226–27); natura divină nu cunoaște trecut sau viitor, nicio succesiune, este ca un ocean nemărginit de eternitate *(CE* 1:133–34); nu este timp, deși timpul curge din el *(CE* 1:135). De fapt, Grigore folosește absența unui interval temporal în Dumnezeu ca argument principal pentru coegalitatea *(CE* 1:133–34, 196–98) și chiar coinfinitul *(CE* 1:120–21) Fiului și Duhului cu Tatăl. Extinderea (a spațiului sau a timpului) aparține exclusiv ordinii create și o distinge de infinitatea de neconceput a lui Dumnezeu, care îmbrățișează atât începutul, cât și sfârșitul deodată în îmbrățișarea sa atemporală *(CE* 1:133–36; *CE* 3.6:198–99) [463] . Acesta nu este deloc un aspect exclusiv al gândirii lui Grigore, dar trebuie totuși avut în vedere, deoarece distincția dintre diacronia creației și eternitatea divină este, de asemenea, potrivit lui Grigore, condiția care face posibilă unirea creației cu Dumnezeu. Diferența ontologică de netrecut dintre creație și Dumnezeu – între dinamismul finitului și infinitul, al cărui dinamism este eternitatea – este în același timp implicarea infinitului în finit, participarea finitului la ceea ce nu posedă, dar în care se mișcă – nu dialectic, abstract sau doar teoretic, ci prin propria sa creștere infinită în binele lui Dumnezeu *(ICC* 6:173–74). „Succesiunea” creației, ἀκολουθία sa [464] *(vezi infra),* se află la o distanță infinită de „ordinea” și „secvența” taxi *-ului* divin (*CE*2; *GNO* , 1:245–46), dar această distanță este generată de infinitatea lui Dumnezeu: actul perfect de diferență realizat de Treime deschide și posibilitatea unei „diferențe ontic-ontologice” ca spațiu al darului ființei analogice comunicat ființei contingente, care primește acest dar ca o mișcare de amânare ontică. Adică, transcendența lui Dumnezeu nu este o absență, ci o imensitate actuală; din punctul de vedere al contingentului, este incapacitatea finitului de a conține sau epuiza vreodată infinitul; sufletul trebuie să participe la ea succesiv sau să o treacă infinit, fiind „extins” de o dorință neîncetată, „infinitul” iubirii; dar Dumnezeu pătrunde toate lucrurile și totul este deschis vieții Sale infinite *(OS* 32:79). Întrucât diferența dintre Dumnezeu și creatură nu este pur și simplu o diferență metafizică între realitate și aparență, ci o distanță analogică între două moduri de a înțelege infinitul (Dumnezeu este infinitul, iar creaturile îl înțeleg într-o succesiune infinită de momente finite), ascensiunea sufletului către Dumnezeu nu este o îndepărtare de diferență, ci implicarea sa curajoasă și infinită în ea. Distanța dintre Dumnezeu și creatură nu este o înstrăinare sau un *chorismos platonician* [465] sau o scară a ființei, ci actul ontologic original de distanțare prin intermediul căruia există fiecare interval ontic; această distanță poate fi traversată, dar nu depășită, este în același timp transcendența ultimă a lui Dumnezeu și apropierea ultimă a lui Dumnezeu; căci, în timp ce finitul aparține infinitului, inversul este imposibil decât

prin *epectasis* către un bine tot mai mare, care poate fi posedat doar extatic: adică a avea în neposedare.

În cadrul acestui dar originar al distanței, însă, dorința poate crea intervale de apostazie: încercări de a depăși distanța față de poziția sa de distanță. Întrucât pentru Grigore, răul, conform înțelepciunii consacrate, este acel neant pur negativ care se află în afara mișcării creaturii către Dumnezeu, el nu este niciodată în raport cu infinitul, ci se dovedește întotdeauna a fi o încercare imposibilă de desăvârșire, o stropire constantă a valurilor ființei pe un țărm nelocuit, o încetare neîncetată a timpului. Dar creația este chemată la slujba infinită a luminii lui Dumnezeu și la o creștere consecventă în cadrul acestei lumini, fără nicio cădere în neant și totuși fără a depăși condițiile finitudinii sale. La Hegel, pentru a lua cel mai evident contraexemplu, cel mai metafizic imaginabil, judecata identității infinitului și concretului, ființa se postulează prin negație, prin reversibilitatea sa cu neființa, „rezolvându-se" prin sinteza ființei și neființei în devenire; intervalul negativ al contradicției dialectice este astfel mecanismul intern al schimbării și unitatea „istoriei" ființei. Însă, în gândirea lui Grigore, devenirea nu necesită nicio probă din partea nimicului, nicio economie sacrificială a contradicției și anihilării: mișcarea în interiorul a ceea ce este, în interiorul binelui, este eternă, întrucât negația nu este nici condiția necesară a diferenței, nici sursa fecundității sale; diferența *ca atare* poate fi întotdeauna „remodulată" prin intermediul interconexiunii analogice a existenței, deoarece plenitudinea determinării în Dumnezeu este cu adevărat transcendentală jocului ontic al acestuia și nu al acestuia și este cu adevărat Treimea. Sufletul, al cărui adevăr ascuns este *tropul* [466] și *kinesisul* [467] , este tocmai datorită acestui fapt deschis către infinit, care se exprimă în succesiunile de complemente pur pozitive și „potrivite" ale creației, variațiile sale pe tema gloriei divine. Creația, spune Grigore, este o complexitate simfonică și ritmică de varietate, mișcare și odihnă, un cântec de laudă adus lui Dumnezeu, muzică adevărată, originală, arhetipală în care natura umană se poate privi pe sine ca într-o oglindă *(În Inscripțiile Psalmorum* 1.3 [468]); GM), 5:30–33). Suntem muzică mișcată de muzică: finitudinea nu este o condiție a violenței, nu este o deteriorare a universalului prin distrugerea particularului; astfel încât violența nu are o bază metafizică, ci doar una cauzală, doar o secvență falsă, născută dintr-o dorință pervertită, întoarsă de la lumina infinitului către nimic – și nedeterminând nimic. Creația, asemenea primului său cuvânt, este o participare la bunătatea inepuizabilă a lui Dumnezeu; iar fluxul său continuu de lumină și umbră, constanță și schimbare, reflectă atât „muzica" lui Dumnezeu care rostește cuvinte poruncitoare, cât și incomprehensibilitatea naturii Sale neschimbate *(CE* 2:245–51, 261–62), în timp ce sufletul neliniștit, cufundat în contemplarea gloriei lui Dumnezeu, este atras continuu dincolo de lume, către sursa frumuseții sale, străduindu-se să înțeleagă infinitul *(DB* 4:121; *DHO* 12:161–64).

Această ultimă afirmație este evident imposibilă în termeni pur onto-ontologici; dar Dumnezeu a făcut din umanitate un vas al gloriei sale, ceea ce pentru Grigore nu înseamnă nimic mai puțin decât o comuniune vie a finitului cu infinitul, fără ca primul să se dizolve în cel de-al doilea. În cele din urmă, se dovedește că însăși mutabilitatea creației este deopotrivă o modalitate de a se distinge de Dumnezeu și o modalitate de a se uni cu Dumnezeu. Pentru început, schimbarea este un mijloc de eliberare de păcat; aceeași mutabilitate care ne dă libertatea de a ne întoarce spre rău ne permite, de asemenea, să restabilim măsura armoniei divine și să acceptăm forma mereu schimbătoare a binelui, ritmul pașnic al schimbării care, în retragerea sa neîncetată de sine însuși, stabilește binele în sine ca o temă pe care o dezvoltă la nesfârșit *(IIP* 1.7: 43–51); iar binele este infinit variat în expresiile sale. Pentru creaturile care nu pot înțelege static infinitul, progresul în bine, observă Grigore, este cel mai frumos act de schimbare, iar incapacitatea de a se schimba ar fi o pedeapsă *(De perfectioni* [469] *; GNO* 8.1: 212–14). Suntem mișcare pură, dar cel care poate, ca să spunem așa, „să conțină" acest dinamism neîncetat în întregime prin practicarea virtuții îl poate transforma într-o mișcare îndreptată în întregime „în sus", spre o înaintare tot mai mare în bine *(De virgfnitati* [470] *; GNO* 8.1: 280–81; *DVM* 2.243: 118). Pe această cale, mutabilul este îmbrăcat în frumusețe neschimbătoare. Marele exemplu al lui Grigore de suflet virtuos este Moise: deși este deja plin până la refuz, spune Grigore, el tânjește mereu după mai mult din frumusețea lui Dumnezeu, „nu în conformitate cu propriile sale puteri, ci cu ființa însăși a lui Dumnezeu"; și aceasta este acțiunea fiecărui suflet care iubește frumusețea: mereu atras mai departe de o dorință mereu aprinsă de frumusețea care se află dincolo de frumusețea deja atinsă, acceptând ceea ce este vizibil ca o imagine a frumuseții transcendente a lui Dumnezeu, dar străduindu-se tot mai mult să se bucure de această frumusețe față în față, sufletul experimentează o încântare perpetuă tocmai pentru că dorința sa nu poate fi niciodată complet satisfăcută *(DVM* 2.230–32: 114). Întrucât Dumnezeu este infinit, în timp ce nimicul răului se află în întregime „în afara" infinitului, dorința pentru bine se poate desfășura continuu fără a trece prin negație *(DVM* 2.237–38: 116); și, prin urmare, adevărata viziune a lui Dumnezeu nu stabilește niciodată limite dorinței *(DVM* 2.239: 116).

Grigorie vorbește despre înaintarea spirituală în principal în termeni de virtute, dar prin aceasta se referă la mai mult decât la înfrânarea prudentă a firii păcătoase sau la urmărirea activă a moralității; căci virtutea nu are nicio existență în afara plinătății bunătății lui Dumnezeu. În timp ce perfecțiunea ființelor raționale, spune Grigorie, constă în limitările lor, perfecțiunea virtuții este însăși infinitatea ei (DVM 1.5–6:3–4): aceasta este așa pentru că este prezența Dumnezeului infinit; și fiecare demnitate proprie sufletului nu este nimic mai puțin decât o participare la plinătatea lui Dumnezeu [471] - din nou, nu ca o proprietate sau esență fixă, nici conform propriei capacități a sufletului, ci doar

prin impulsul său. Mai mult, când Grigorie vorbește despre „creștere” în glorie, el se referă de fapt la transformarea sufletului în altceva. „De-a lungul tuturor veacurilor nesfârșite, cel care aspiră la Tine devine din ce în ce mai mare, din ce în ce mai înălțat, din ce în ce mai crescut în proporție cu cât se înalță prin bine” (ICC 8:246). Grigore aseamănă sufletul, participând la fericirile divine, cu un vas care se mărește infinit pe măsură ce se umple la nesfârșit; participarea la bine, spune el, îl face pe participant tot mai susceptibil la frumusețe, căci este o creștere a bunurilor a căror sursă este Dumnezeu; prin urmare, nu se poate pune nicio limită nici la ceea ce aspiră sufletul, nici la ascensiunea sufletului (DAR 105B–C). Deși infinitul nu poate fi descris sau „conceput”, dorința nu încetează niciodată să se extindă în mișcarea sa constantă către plenitudinea binelui (DVM 2:238:116); se extinde spre infinit, ca și cum l-ar îmbrățișa per impossibile [472] [473] ; GNO, 9:34–39).

Există un anumit dezacord între cercetători cu privire la faptul dacă Grigore ar trebui clasificat drept teolog mistic sau moral, dar în cazul său distincția nu are prea mult sens. Întrebarea este interesantă doar dacă înțelegem greșit în mod fundamental natura teologiei mistice sau a teologiei morale sau a ambelor, dar atrage atenția asupra anumitor probleme „epistemologice” ridicate de teologia lui Grigore (probleme care sunt inevitabil și ontologice). Mintea umană, incapabilă să transcendă timpul sau să formeze vreun concept coerent despre o realitate care nu este nici compozită, nici extinsă, nu poate avea cunoaștere directă a infinitului divin, afirmă clar Grigore *(IE* 7: 412). Unii au luat acest lucru ca punct de plecare pentru a contesta viziunea tradițională a unor cercetători precum Jean Daniélou, care susțin că tratatele spirituale ale lui Grigore vorbesc despre o uniune mistică cu Dumnezeu; simțul lui Grigore despre transcendența absolută a lui Dumnezeu, obiectează ei, este un obstacol în calea ideii de uniune. Aceasta este cu siguranță opinia lui Muhlenberg [474] . C. W. MacLeod este de acord că infinitatea lui Dumnezeu, așa cum o înțelege Grigore, interzice orice auto-îmbrățișare prin creație, orice *unio mystica* [475] : Dumnezeul lui Grigore este complet inaccesibil, iar spiritualitatea lui Grigore este îndreptată nu spre cunoaștere, ci spre virtute; participarea la Dumnezeu este pur și simplu o asimilare continuă cu El, Sufletul urmându-L mereu, în spatele Lui, experimentând prezența lui Dumnezeu nu prin misticism dionisiac, ci într-o neînțelegere care crede neobosit [476] . Iar R. E. Heine insistă că, pentru Grigore, Dumnezeu este atât de mult dincolo de înțelegere, intuiție imediată și prezență, încât unirea cu El este imposibilă [477] . Lăsând la o parte întrebarea dificilă dacă acești autori au înțeles pe deplin teologia tradițională *a unio mystica* (și nu au făcut-o), se poate admite că, în cea mai mare parte, toate acestea sunt mai mult sau mai puțin incontestabile; dar acesta este doar jumătate din adevăr. Mai mult, se poate afirma cu încredere că tratatele lui Grigore nu au nicio legătură cu practica asceticismului mistic ca disciplină „noetică” distinctă de practica vie a virtuții creștine; dar gândirea sa, departe de a

fi un obstacol în calea misticismului (cel puțin dacă abordăm tradiția rugăciunii contemplative cu mai puțină părtinire conceptuală decât savanții menționați mai sus), este în mod categoric favorabilă misticismului. A nu înțelege că urmărirea virtuții pentru Grigore nu este pur și simplu „etică", ci descoperirea lui Dumnezeu și că cunoașterea morală și cea mistică nu diferă în natură, ci doar în intensitate [478] , înseamnă a-l interpreta pe Grigore în termeni moderniști (chiar și, poate, kantieni); și, sincer vorbind, a citi un astfel de text al lui Grigore ca fiind *In canticum canticorum* [479]., fără a recunoaște că în ea limbajul „rănii iubirii", al avansării în cunoaștere sub masca *Erosului* necunoașterii și a intimității conjugale, descrie o unitate autentică și tot mai profundă între Dumnezeu și suflet, este probabil o modalitate de a rezista evidentului. Înțelegerea lui Grigore a disproporției absolute dintre Dumnezeu și creație este echilibrată de înțelegerea sa a uniunii lui Dumnezeu cu creația în economia mântuirii; astfel, el vrea să spună exact ceea ce spune atunci când numește practica virtuții participarea *la* Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu în suflet: într-un cuvânt, vrea să spună îndumnezeire.

Și aceasta a devenit o chestiune controversată. Una dintre cele mai derutante caracteristici ale cărții lui Muhlenberg este viziunea sa anacronică, severă, asupra sfințirii omului. El observă pe bună dreptate că, pentru Grigore, nemulțumirea eternă a sufletului în impulsul său către Dumnezeu nu indică nicio incapacitate înnăscută a sufletului pentru infinit, ci doar imposibilitatea de a ajunge la ființa divină. Progresul sufletului constă într-o participare constantă la bine, inspirată de iubirea Dumnezeului mereu invizibil - o iubire a cărei infinitate derivă în întregime din infinitatea lui Dumnezeu. Și, prin urmare, conchide Muhlenberg, discuția despre extazul sufletului în teologia lui Grigore nu este altceva decât o discuție despre călătoria morală a sufletului spre răscumpărare și înseamnă doar că sufletul se află întotdeauna la începutul acestui pelerinaj; dar limitele umane nu pot fi depășite, iar sufletul nu poate deveni îndumnezeit, deoarece nu poate deveni infinit . [480] Mai mult, Mühlenberg dovedește că hristologia nu oferă nicio explicație pentru aceasta, întrucât natura umană a lui Hristos, primită direct de Dumnezeu în viața divină, depășește toate condițiile restului umanității și, prin urmare, numai ea poate fi în unitate cu Dumnezeu. Prin urmare, atunci când Grigore declară că creșterea creației în bunătate va fi veșnică, el vrea doar să spună (așa se dezvoltă gândirea lui Mühlenberg) că sufletul va fi eliberat de obstacolele păcatului. Când, în cursul comentariului său la *Cântarea Cântărilor,* Grigore vorbește despre amestecarea sufletului cu divinul (notează Mühlenberg), el are în minte doar natura umană a lui Hristos; acolo unde începe să vorbească despre dorința sufletului pentru frumusețea mirelui său, nu mai vorbește despre unirea προς τό θειƆν [481] , ci doar într-un grad comparativ: despre strădania προς το θειότερον [482] sau προς τό κρειττον [483] (162–165). Din nou, întrucât progresul sufletului este infinit, acesta nu poate atinge niciodată îndumnezeirea (203). Mühlenberg marchează chiar

punctul în care teologia lui Grigorie de Nyssa se abate de cea a lui Grigorie Teologul; acesta din urmă, declară el, poate vorbi despre infinitatea divină și progresul constant *(Ocimum* 38.7; 28:12), dar el vrea să spună că „scopul sufletului este de a cuprinde toată Dumnezeirea care poate fi conținută în vreun fel" („…όλου θεοῦ χωρητικοί καί μόνου, τοῦτο γάρ τελείωσις, προς ήν σπεύδομεν" – *Ocimum* 30.6); dar îndumnezeirea omului, afirmă Mühlenberg, este ceva absolut contrar teologiei lui Grigorie de Nyssa (169–70).

Fără a intra prea mult în detalii, să spunem că această ultimă opoziție a lui Mühlenberg este eronată și exagerată. Desigur, Teologul vorbește mai îndrăzneț decât tânărul Grigorie din când în când despre cea mai înaltă cunoaștere a noastră despre Dumnezeu (de exemplu, *Discursul* 38.17), deși aceasta este doar pentru a clarifica sensul cuvintelor lui Pavel: „atunci voi cunoaște așa cum sunt cunoscut" (1 Corinteni 13:12) *; dar, dacă lăsăm deoparte unele dintre afirmațiile imprudente ale bătrânului Grigorie, sensul diferenței dintre sufletele noastre și* „țelul spre care tindem" este clar păstrat în textele sale. Totuși, acest lucru ar trebui să ne intereseze doar într-un mod secundar; ceea ce este mult mai important aici este dezechilibrul pe care Mühlenberg îl introduce în teologia lui Grigorie de Nyssa. Este cu siguranță adevărat că Grigorie este precaut atunci când vorbește despre îndumnezeirea omului, mai ales în legătură cu Întruparea, dar Muhlenberg îl separă într-un mod absolut imposibil de mediul teologic al timpului său. Adevărul este că Grigore, care, la fel ca contemporanii săi, vedea răscumpărarea în asumarea naturii umane de către Dumnezeu pentru a o uni cu natura divină, a examinat pur și simplu cu o logică mai strictă implicațiile unei astfel de judecăți; întregul scop al teologiei sale despre progresul etern constă în a arăta cum este posibil să vorbim inteligibil despre îndumnezeire în ciuda distanței ontologice dintre Dumnezeu și creație: Grigore arată că acesta nu este un abis de netrecut, ci o distanță autentică, traversată și totuși păstrată de Logosul întrupat, traversată de partea lui Dumnezeu în așa fel încât de acum înainte poate fi întotdeauna traversată de partea creației; și arată că Dumnezeu, care este infinit, nu poate, tocmai de acest motiv, să fie absent la nicio distanță. Evident, nu se poate avansa o presupunere mai improbabilă decât aceea că Grigore limitează efectul divinizator al Întrupării doar la natura umană a lui Hristos, pentru simplul motiv că Grigore înțelege mântuirea ca eliberarea creaturii de păcat și moarte prin acea divinitate pe care Hristos a introdus-o în întreaga natură umană (*In illud: Tunc et ipse filius* [484] *; GNO* 3.2: 14, 20–21; *Antirrheticus; GNO* 3.1: 160–61) și a făcut-o accesibilă tuturor prin viața, moartea și învierea sa; ar fi într-adevăr imposibil să descoperim cu certitudine orice altă soteriologie în textele lui Grigore [485] . Gândirea lui Grigore nu poate admite nicio continuitate ontologică sau naturală a identității între creat și divin, dar, așa cum scrie Balas, „această negare a unei «verigi intermediare» (*meson*) este de fapt premisa teologiei sale bine dezvoltate a Mijlocitorului (*mesites*): Logosul întrupat, Dumnezeul adevărat și Omul adevărat, care a devenit om nu

prin necesitate naturală, ci din iubire liberă pentru omenire.*„(filantropie)”* [486] . Și ca Mijlocitor, Hristos voiește să admită umanitatea, spune Grigore, „la participarea la Dumnezeire” *(DP* 205); sufletul mântuit este scos din natura sa pentru a locui în plinătatea sa în Duhul Sfânt *(Adversus Macedoniam* [487] ; *GNO* 3.1:98), iar Dumnezeu devine din ce în ce mai prezent sufletului prin Hristos în Duhul Sfânt *(In sanctam Pentecosten* ; *GNO* 10.2:288–89), care este slava pe care Fiul a avut-o cu Tatăl înainte de a fi lumea, legătura unității lui Dumnezeu *(IITIF* 21–22; *ICC* 15:466–68), lumina care ne atrage în „cercul gloriei” Treimii *(AM* 64–65). Binecuvântările Întrupării sunt infinite, deoarece Dumnezeu este infinit; participarea la aceste binecuvântări trebuie să fie veșnică, deoarece sufletul, deși se deschide din ce în ce mai mult către Dumnezeu, nu poate atinge niciodată saturația *absolută* cu binele infinit; dar viața viitoare va fi o îmbrățișare reală în divin, o desfășurare a facultăților sufletului *(CE* 1:112) dincolo de supraabundența deja atinsă, astfel încât să descopere continuu că plenitudinea a ceea ce împărtășește îl depășește și îl cheamă încă infinit. Aceasta, am putea spune, este o achiziție reală a binelui și nu pur și simplu o luare continuă în posesie a fiecărui nou „bine”, ca și cum momentele de virtute ar fi o serie de puncte echidistant față de un alt punct (Dumnezeu) aflat la o distanță imposibilă.

Astfel, Dumnezeu locuiește în suflet, iar sufletul migrează în Dumnezeu *(ICC* 6:178–79), ridicându-se etern la o participare tot mai mare în Dumnezeu însuși *(ICC* 8:246). Muhlenberg se apropie de ideea periculoasă a infinitului divin, care îl prezintă ca un „obiect” care pur și simplu este „infinit” și, prin urmare, de neînțeles și de neatins, dar în acest fel relația – diferența ontologică – dintre infinit și finit este redusă la ilogicitate și incoerență: căci dacă infinitul poate fi astfel opus finitului, atunci el însuși este în cele din urmă doar finit și, prin urmare, doar negația finitului, iar finitudinea este, de asemenea, o negație care rămâne pentru creație ceva constant, constitutiv și inamovibil. Conceptul lui Grigore despre Dumnezeu ar fi atunci în toate privințele același cu conceptul lui Plotin despre Unu: o iubire tristă pentru ceea ce nu poate iubi, o întindere fără speranță către o putere închisă în sine care interzice comunicarea și comunitatea. Într-adevăr, viziunea lui Grigore despre Dumnezeu ar fi și mai severă, întrucât pentru Plotin omul poate realiza cel puțin unirea cu Unu prin sacrificiul singularității sale finite. Însă Muhlenberg greșește în mod evident. Este inerent logicii gândirii lui Grigore că deschiderea imediată a lui Dumnezeu către suflet este o consecință necesară și naturală a transcendenței Sale: dacă Dumnezeu ar fi pur și simplu „obiectiv” de neînțeles și nu ar fi o mișcare ontologică de ascundere și revelație în noi, El ar fi doar o altă ființă, într-un sens absolut în afara noastră, dar într-un alt sens - speculativ - destul de inteligibilă. Astfel, unirea extraordinară a sufletului cu Dumnezeu (îndumnezeirea) este perfecțiunea prin creație, în cadrul mișcărilor existențiale ale voinței și gândirii, a uniunii naturale a creației cu Dumnezeu în mișcarea ontologică a transcendenței

divine și a contingenței create. Reificarea [488] infinitului, la fel ca reificarea ființei, nu poate decât să transforme distanța dintre infinit și finit (ca între ființă și esență) într- *un chorismos* [489] între „lucruri”, dar Grigore înțelege și această distanță – în virtutea diferenței ontologice – ca pe o participare autentică, distribuită în măsura inerentă sufletului în mișcare. În sensul cel mai elementar, întrucât Dumnezeu este în sine bine și viață (esența și „atributele” în El sunt una), plenitudinea Sa infinită este conținutul real al creșterii creației; întrucât sufletul este capabil, ca să spunem stângaci, să se „întindă” mereu dincolo de ceea ce este, în direcția inaccesibilității, ca să spunem așa, a întregii infinități, ceea ce crește în el prin repetiție este receptivitatea sa tot mai mare [490] . Așa vorbește Grigore despre perfecțiunea naturii umane – ca o creștere a cărei limită este inaccesibilă *(DVM*1.10:4–5): căci este o creștere a prezenței infinitului. Mai mult, această prezență este o amânare infinită, o reținere, dar nu o reținere a absenței, alienării sau violenței; este bucurie, binecuvântare, o apropiere neîncetată, o extaz fără sfârșit. Grigore descrie starea sufletului care a depășit posibilitatea de a cădea înapoi în păcat ca o pură urmărire, o pură repetiție, care nu mai este împărțită în memorie și speranță, trecut și viitor *(CE* 1:136; *DAR* 93B): aceasta va fi o viitoritate absolută, în care sufletul, „uitând” trecutul, întrucât starea sa anterioară se referea la o realitate tot mai mare a „prezentului”, va tinde totuși înainte, spre o frumusețe tot mai mare *(ICC* 12:366). Aceasta este într-adevăr o poveste de „exod”, dar și (în sensul comun întregii teologii patriotice) de îndumnezeire: „când mirele cheamă sufletul”, scrie Grigore, „acesta este transformat într-o divinitate și mai mare și, prin această schimbare benefică, este transformat din slava sa într-o slavă și mai înaltă” *(ICC* 8:253); căci oricine „însetează de comuniune cu Dumnezeu (διψή τής του θεοΰ μετουσίας)” bea din izvorul divin, nefiind niciodată satisfăcut, căci acest izvor „îl transformă în sine pe cel care se apropie de el (προς έαυτήν μεταποιεί τον άψάμενον) și îi permite să aibă parte de puterea ei” *(IIP* 1.5: 39–40).

3. Oglinda Infinitului

Orice discuție despre cunoașterea divinului trebuie să fie într-o oarecare măsură paradoxală. Grigore respinge destul de clar ideea că creatura este capabilă să dobândească cunoașterea, θεορία, a esenței divine și spune că mintea se apropie de invizibil și de incomprehensibil doar prin dorința sa pentru acesta; și totuși, în această apropiere, mintea Îl vede pe Dumnezeu *(DVM* 2.163: 87). Progresul constant către divin este θεορία των άθεορήτων (7CC 11: 326): „contemplarea incomprehensibilului”, „viziunea invizibilului”. Este un progres atât în întuneric, cât și în lumină, o contemplare mediată de primirea constantă a darurilor, semnelor, imaginilor, frumuseților; Aceasta este o cunoaștere a lui Dumnezeu care nu este propriu-zis „epistemică” în sensul unei cunoașteri discursive a esenței divine [491] . Grigore vorbește despre David ieșind din sine

însuși pentru *a contempla* frumusețea divină pe care nicio creatură nu o poate contempla, deși David este complet incapabil să spună *cum* a contemplat-o *(ICC* 10: 307-11). O astfel de viziune este oferită de analogia frumuseții, de acea asemănare cu splendoarea divină pe care o atingem în noi înșine printr-o participare tot mai deplină la frumusețea strălucirii lui Dumnezeu; cel a cărui inimă se îndepărtează de rău și aspiră la Dumnezeu începe să vadă în sine chipul naturii divine în frumusețea ei, așa cum soarele se reflectă într-o oglindă pură; divinul este această puritate, această frumusețe și toate virtuțile și demnitățile, și dacă ar fi toate într-un singur om, atunci Dumnezeu ar locui cu adevărat în acel om *(DB* 6: 14044). Fiecare persoană este o „oglindă liberă, vie" *(ICC* 15:440), al cărei întreg dinamism interior trebuie să devină această suprafață perfectă, astfel încât să nu mai existe nicio diviziune între „adâncime" și „suprafață", nicio distincție între înțelegerea interioară, „spirituală" a lui Dumnezeu și conformitatea exterioară, „estetică" cu chipul divin *(DP* 212). În această stare, orice dualism, în special cel al cărnii și spiritului, este depășit, astfel încât „exteriorul aparent se află în interiorul interiorului ascuns, iar interiorul ascuns în interiorul exteriorului aparent" *(DB* 7:160-161). Omul devine în întregime un semn, o refracție și o reflectare a gloriei divine la distanță, o prezență a lui Dumnezeu care în același timp îmbrățișează infinitatea lui Dumnezeu, o amprentă a lui Dumnezeu, dar într-o formă și o expresie diferite [492] . Într-adevăr, atunci când omul este schimbat în lumina Duhului, oglinda sufletului este spălată de un fel de radiație chiastică, astfel încât *taxisul* Treimea – slava Tatălui care se revarsă prin Fiul către Duhul – se reflectă în ascensiunea acestei lumini sfințitoare din momentele mai „exterioare" către cele mai „interioare" ale sufletului: lumina infuzată în noi de Duh radiază din acțiunile și faptele noastre, se ridică la Cuvânt (λόγος), punându-l în mișcare, și apoi trece la minte, care este începutul (άρχή) sufletului, până când există „armonie între omul ascuns și cel manifest" *(DP* 210-12), iar „întoarcerea" noastră la noi înșine devine un fel de imagine în oglindă a întoarcerii lui Dumnezeu la Sine (de la Duh, prin Fiul, la Tatăl) în cadrul cercului Său etern de slavă [493] . Și această mișcare a nevăzutului și a vizibilului, unul în interiorul celuilalt, este posibilă pentru sufletul finit deoarece este prima mișcare „în interiorul" infinității lui Dumnezeu. Există două sensuri diferite, deși logice în felul lor, în care se poate vorbi despre invizibilitatea lui Dumnezeu: pe de o parte, există infinitatea absolută a naturii divine, care – purcedând de la Tatăl – este *proprium comun* [494] al Persoanelor divine, depășind în unitatea lor întotdeauna cele mai nemărginite impulsuri ale sufletului nostru, care sunt excitate de ele; pe de altă parte, există invizibilitatea Tatălui în cadrul *taxis-ului* trinitar , complet reversibilă cu (sau, mai degrabă, „reversibilă în") „vizibilitatea" sau manifestarea Logosului către Tatăl și „vizibilitatea" sau iluminarea Duhului pentru Tatăl *(DP* 188–89). Infinitatea, și prin urmare inaccesibilitatea, lui Dumnezeu ne este cunoscută în ambele aspecte și numai pentru că prima invizibilitate (transcendența divină) este derivată din a doua

(plinătatea *arhe-ului* patern în cadrul structurii trinitare a aparenței [lui Dumnezeu], auto-revărsarea iubirii [Sale] și autocunoașterea înțelepciunii [Sale]) mutabilitatea neliniștită a naturii noastre poate deveni, prin har, o cale de mediere între infinit și finit. Putem fi oglinda infinitului pentru că infinitul, în sine, este o oglindă a sa, măreția de neînțeles a Tatălui fiind una cu „strălucirea gloriei Sale" egală, „forma" și „amprenta" Sa, văzându-le pe Tatăl; putem deveni imagini ale lui Dumnezeu, strălucind cu frumusețea Sa, pentru că Tatăl are întotdeauna imaginea Sa în Fiul Său, o imagine care strălucește puternic în lumina Duhului, astfel încât Tatăl nu este niciodată lipsit de formă și frumusețe *(DP* 188–189). Toate acestea ar fi imposibile, în raport cu infinitul și finitul, dacă nu ar exista a doua ordine a ascunderii divine: transcendența lui Dumnezeu, într-un sens ontologic perfect, îi permite lui Dumnezeu să fie simultan incomprehensibil pentru suflet și totuși prezent în el, lucru de care - în însăși ființa sa - creația nu ar fi niciodată capabilă.

Și aici, întrebarea epistemologică se dovedește a fi una ontologică – deși ontologia lui Grigore este dificil de rezumat din cauza utilizării oarecum nesistematice a unor termeni precum *ousia* sau *phisis* [495] . Desigur, pentru Grigore, misterul mântuirii este îndumnezeirea, iar Psalmul 82:6 și Ioan 10:34-35 admit clar că o ființă creată poate fi numită „dumnezeu" (*theos*), dar, în același timp, Grigore nu ar admite niciodată că creația poate deveni participantă la *ousia* divină , la ființa lui Dumnezeu ca Dumnezeu; Scriptura, însă, vorbește despre participarea creației la natura divină (2 Petru 1:4 [496]). Simplu spus, pentru Grigore, natura divină constă în acele „atribute" proprii lui Dumnezeu care sunt comunicate în mod grațios creaturilor Sale și din care ne este dat să obținem o oarecare cunoaștere, în timp ce *ousia* Lui este cea prin care Dumnezeu este Dumnezeu; Aceste „atribute" nu-I aparțin ca accidente (Dumnezeu nu are accidente), ci ca esență și sunt dincolo de orice înțelegere creată *(DP* 188). Aceasta este, desigur, o terminologie metafizică complet convențională; dar ceea ce este de maximă importanță aici este distincția pe care o păstrează între Dumnezeu, care are – care *este* – plenitudinea divinului, și creatură, care participă la divin: pentru creatură trebuie să existe întotdeauna – chiar și în relația sa cu propria esență – o diviziune reală în subiect și obiect, mișcare și scop al mișcării, impuls și formă, participare și „substanță". Aceasta este natura întâmplării, actul său inerent de „repetiție", nevoia sa de participare chiar și la propria esență [497] . Cu toate acestea, tocmai această diferență față de Dumnezeu, această nevoie a ființei create de a participa întotdeauna la propria sa natură, această vibrație diadică în înțelegerea propriei forme și a „perfecțiunii" sale face posibilă, în economia finitudinii sale, participarea sa la și unirea cu Dumnezeul infinit. Dumnezeu este prezent în însăși diferența „ontic-ontologică" ca ființă – și, prin urmare, extensie infinită – a acestei diferențe. Să-l citățm pe Jean Daniélou: „Posibilitatea acestui progres este cea a lui Grégoire în doctrina transcendenței divine, fără absența totală a limitării. Perfecțiunea

esenței universului este concuă în sensul participării la această ilimitare” [498] [499] . Dumnezeu, desigur, nu se comunică în părți, precum materia; El intră în limitele ființei create fără a înceta să fie infinit; fiind chemat să se „adapte” la infinit, finitul trebuie (în timp ce alternativa la aceasta este fie absența absolută a lui Dumnezeu, fie distrugerea sufletului) să devină din ce în ce mai deschis, din ce în ce mai larg și mai încăpător *(CE*1:112); iar schimbăbilitatea creației permite acest lucru. Modul precis în care Dumnezeu este prezent în creație rămâne inexprimabil pentru Grigore, iar dacă i-ar fi plăcut distincția introdusă de Palamas în secolul al XIV-lea între esența lui Dumnezeu și energiile divine este o întrebare deschisă [500] . „Prezența”, „prezentarea esenței” (prezența) - asta trebuie spus aici: *parousilul* a ceea ce aparține *ousiei divine.* Și acesta este pur și simplu limbajul diferenței ontologice: relația sufletului cu Dumnezeu - relația contingentului cu infinitul, a devenirii cu *Ceea* ce *Este* - nu este o relație între două lucruri, „asta” și „acela”; pentru creație nu este niciodată nevoie de o diviziune rigidă în ontologic și existențial: natura creată se schimbă constant și devine din ce în ce mai divină, deoarece Duhul Sfânt acționează asupra ei - transformând țesătura schimbătoare a ființei finite în frumusețea mobilă a imaginii divine.

Din nou, Muhlenberg spune pe bună dreptate că pentru Grigore creația nu poate deveni infinită, dar atunci când afirmă că mișcarea eternă înainte a sufletului este rezultatul *exclusiv* al infinității divine și nu al vreunei capacități înnăscute a sufletului, el face o maximă din ceea ce pentru Grigore este doar o față a unui paradox. Desigur, sufletul nu are o capacitate efectivă de a deveni infinit, dar are capacitatea de a deveni infinit; fiind întotdeauna finit, este, ca să spunem așa, teleologic infinit, deși se perfecționează în imperfecțiunea căii infinite; și deși nu poate depăși granița dintre Creator și creație, această graniță nu este niciodată fixă. Pentru Grigore, întreaga umanitate este transformată în Hristos și mântuită prin transformarea sa infinită în ceea ce dă Dumnezeu; sufletul uman, îmbrăcat în Hristos, este *theionul* [501] *care* se grăbește spre *theotheron* [502] căutând plinătatea de neconținut a lui Dumnezeu. Eternitatea schimbării, pe care Grigore o înțelege ca esență a mântuirii, nu va fi atunci „spatele” unui Dumnezeu care fuge, îndepărtându-se constant la o distanță infinită, în timp ce sufletul merge cu încăpățânare și neobosit în urmă. Căci, deși Dumnezeu, într-un sens foarte real, se află la o distanță infinită de creație, într-un alt sens – în virtutea transcendenței sale – El este însăși această distanță: ea nu poate, ci trebuie să fie traversată și este traversată de-a lungul eternității. Fiecare distanță aparține acestui eveniment intra-trinitar care dă ființă tuturor lucrurilor. Și atunci imaginea divină nu este o copie îndepărtată a lui Dumnezeu: virtutea și demnitatea sufletului sunt bunătatea superfluă a lui Dumnezeu însuși care se revarsă în ea. Acesta este dinamismul imaginii, adevărata natură a semnului: în diferența și amânarea sa față de ceea ce indică, în mișcarea sa constantă de diferență, ea poate fi totuși o formă de prezență (a adevărului trinitrian, desigur). Acesta este și dinamismul

mântuirii: Dumnezeu în Hristos își asumă finitudinea umană fără a o priva de caracterul de finitudine, în timp ce creația, incapabilă să accepte pe deplin infinitul, tinde totuși veșnic spre acesta ca scop al său. Într-un anumit sens, sufletul este legat de unitatea lui Dumnezeu prin multiplicitatea sa; Natura divină, spune Grigore, nu posedă de fapt atribute separate, ci se exprimă astfel doar pentru mintea creată care tinde spre ea *(CE*2: 364–65). Există poate aici un ecou al ideii lui Plotin conform căreia Nous contemplă Unul sub masca multiplicității, deși Unul își are virtuțile infinit abundente într-o stare de simplitate nediferențiată; dar în contextul teologiei trinitare – și în cadrul schemei nu a emanației, ci a creației – analogia dintre unitatea divină și multiplicitatea creată nu mai poate fi înțeleasă ca o analogie între puritatea luminii nealterate și dispersarea ei în curcubeul ființei, ci trebuie înțeleasă ca o analogie între plenitudinea ființei și *exprimarea* ei în diversitatea ființelor. Realitatea ultimă este imaginea acelei simplități complexe care are loc în Treime: iubirea Tatălui pentru Fiul, iubirea Tatălui și a Fiului pentru Duhul Sfânt; plenitudinea diferenței în Logos, care este deja imaginea și răspunsul, în strălucirea dătătoare de viață a Duhului Sfânt. Și astfel, când sufletul s-a adaptat la multitudinea perfecțiunilor, el înțelege viața divină, devine o expresie din ce în ce mai clară, un semn vizibil și viu al lui Dumnezeu. Extinderea creației în timp devine un comentariu infinit asupra eternității neextinse a lui Dumnezeu, o serie infinită de puncte de vedere separate asupra acestei eternități, care este întotdeauna deja frumusețe exprimabilă (căci Tatăl are întotdeauna forma și strălucirea sa). Diferența ontologică în sine nu este așadar nici dialectică, nici identică; este un interval de analogie expresivă între frumusețea infinită a lui Dumnezeu și mișcarea prin care finitul apare frumos. Într-o astfel de gândire nu există loc pentru sublimul fără formă, pentru haos, pentru ispita negației, pentru pozitivitatea neantului sau pentru anularea frumuseții; există loc doar pentru un dinamism pașnic în care gloria lui Dumnezeu este afirmată prin distanță și prin trecerea acestei distanțe.

Această linie de raționament explică parțial faimosul universalism al lui Grigore (bazat pe premise foarte diferite de cele ale lui Origen). Fiecare creatură capabilă să vadă și să contemple este atrasă irezistibil de la creatura sa către frumusețea lui Dumnezeu, întorcându-se de ea doar prin orbire spirituală. Întrucât sufletul este format după chipul acestei frumuseți, însăși ființa sa este eros îndreptat spre bunătatea perfectă a lui Dumnezeu; și atâta timp cât sufletului îi lipsește binele, nu poate înceta să simtă dorința unei infuzii tot mai mari în sine a frumuseții infinite după care tânjește natura sa cea mai intimă și de care nu poate fi niciodată complet săturat, și nu poate înceta să înainteze spre eternitate *(CE* 1:285–87). Mântuirea tuturor sufletelor este inevitabilă deoarece fiecare suflet este o imagine schimbătoare a Dumnezeului infinit; dinamismul sufletului are ca sursă și scop plenitudinea absolută și neschimbătoare a lui Dumnezeu, iar ca fundament și conținut, eternitatea lui Dumnezeu. Pentru Grigore, mântuirea este pur și simplu același act – desăvârșit în Hristos – prin

care Dumnezeu ne trezește în fiecare clipă din neant la emoția pură a iubirii și la căutarea unirii cu El. În pelerinajul său nesfârșit către Dumnezeu, creația este creată continuu din nou *(ICC* 6:174), intrând continuu în acel act unic prin care Dumnezeu dăruiește ființă ființelor; în acest caz, calea de la Dumnezeu și calea către Dumnezeu sunt unul și același lucru. Schema *egressus* și *regressus* este păstrată în chiar miezul metafizicii „creaționiste" a lui Grigore, dar este trasă într-o unitate: într-o singură mișcare de diferență ontologică, în *actusul* creator al lui Dumnezeu, care își creează expresia ontică ca un pelerinaj către infinit, ca o cale eternă de la nimic la frumusețea lui Dumnezeu. „Diferența ontico-ontologică" este un dar care este propria sa dăruire și este ea însăși unitatea a ceea ce diferențiază. Dacă, așadar, finitul se unește cu infinitul, fiind mereu abstras de limitele sale, atunci răul - care este însăși finitudinea, nimicul și lipsa de formă a sublimului autoafirmativ - trebuie eliminat; nu poate rezista confruntării cu infinitul în Hristos. Infinitatea lui Dumnezeu nu are o latură întunecată, nicio existență umbroasă a răului, niciun flux dialectic și contiguu al negativului; mișcarea liberă înainte a creaturii trebuie în cele din urmă să treacă dincolo de rău, întrucât, unit cu infinitatea lui Dumnezeu și fiind infinit schimbător în sine, sufletul nu poate fi conținut în limitele negării pure inerente răului. Răul, spune Grigore, este ca un con de umbră slab proiectat asupra universului luminii (așa cum concepea cosmologia geocentrică a Antichității târzii despre noapte); sufletul în mișcare nu poate decât să treacă dincolo de rău către binele infinit *(DHO*21:201B–4A). Mai mult, pentru Grigore nu există tipuri separate de rău – păcat, suferință, moarte, iad – ci doar faptul singular că răul încearcă să reziste voinței lui Dumnezeu în creație ca o limitare care se opune în mod absurd infinității Sale și, prin urmare, pentru Grigore, „eșecul" lui Dumnezeu de a salva întreaga creație ar însemna un dualism imposibil: ideea unui iad etern, o lipsă de Dumnezeu infinită paralelă cu infinitatea lui Dumnezeu, ar însemna nonsensul logic al unei eternități duale, o eternitate care nu este Dumnezeu *(IIP* 2.8:100–101). Universalismul lui Grigore, însă, nu este problema principală; ceea ce este interesant aici este modul în care luminează viziunea mai generală a lui Grigore. Adică, înțelegerea lui Grigore despre infinit nu se transformă niciodată într-o abstracțiune: infinitatea este doar Dumnezeu în plenitudinea Sa, în care toată bogăția, frumusețea, mișcarea și viața există deja, fără nicio violență, negare, separare sau sacrificiu al individului. „Filosofia" - *teoria* eidetică , idealismul dialectic, postmodernismul - se bazează pe o viziune diferită asupra infinitului; dar narațiunea lui Grigore vorbește despre un infinit care este deja frumos, deja plin de formă, iubire, alegere și, prin urmare, despre o mișcare înainte care poate fi întotdeauna direcționată de la bine la bine, de la glorie la glorie, trecând pașnic de la fiecare moment succesiv la următorul, conform adevăratei gramatici a diferenței, fără a fi nevoie de vreun interval al negativului sau al cristalității înnobilatoare a morții.

4. Lumea infinită

Fără a nega sau a regreta că Grigore a vorbit în jargonul filosofic al timpului său, „platonic” sau stoic, trebuie să fac o observație: a spune că în gândirea lui Grigore a merge de la Dumnezeu și a merge la Dumnezeu sunt același lucru nu înseamnă pur și simplu a vorbi în termenii diastolei și sistolei neoplatonice a ființei. Este mai presus de toate o afirmație trinitară, o recunoaștere a faptului că Dumnezeu este în sine darul distanței; iar pentru creație aceasta înseamnă că calea finitului nu este o cale de plecare și întoarcere la puritatea ideală, ci o cale de participare și implicare contingentă în exprimarea infinită a iubirii lui Dumnezeu, un progres nu de schimbare ideală, ci de glorificare, de îmbogățire „muzicală” infinită. Nu există un *regres* ontologic în gândirea lui Grigore , ci mai degrabă o „întoarcere” morală a sufletului la Dumnezeu, care este în mod necesar o adevărată îmbrățișare în divin. Iar creația este o expresie a divinului care nu este pur și simplu „noetică” în sensul neoplatonic, în care poate fi redusă reflexiv la un adevăr fără formă, ci estetică: măsurile, proporțiile, diferențele și întârzierile sale sunt ireductibil în concordanță cu tema pe care o exprimă, întrucât această temă este diferența și frumusețea ei. Adevărul ființei este astfel înțeles de suflet nu doar noetic, conform sistemului de esențe, ci estetic, în cele mai „superficiale” extaze ale sufletului, în dorința sa de a descoperi în frumusețea vizibilă a creației adevărata imagine a lui Dumnezeu după care tânjește *(DVM* 2.231: 114). Omul se mișcă în infinitatea lui Dumnezeu numai dacă se mișcă pe suprafețe. A fi înălțat veșnic la glorie, a fi îndumnezeit, înseamnă a trece prin fiecare sferă a ființei pentru a vedea cum frumusețea lui Dumnezeu se exprimă în ea într-o varietate infinită. Păcatul, violența, cruzimea, egoismul și disperarea sunt disonanțe care sparg suprafața, dar întotdeauna ca o privațiune, ca un eșec al iubirii; Ele nu aparțin muzicii profunde a ființei, sunt doar cacofonie și vorbe goale, o apostazie absolută față de muzică. Răul, cu toată omniprezența sa de neeradicat, este întotdeauna inițial o absență, o umbră, un răspuns fals, iar orice violență pătrunde în intervalul armoniei neacceptate, în care adevărata formă a ființei este uitată, interpretată greșit, distorsionată și pervertită. Aceasta nu înseamnă ideea de ființă ca o muzică fără disonanțe deloc, ci doar ca o muzică fără disonanțe care sunt complet ostile sufletului, ca o muzică care întoarce sufletul către ordinea atotcuprinzătoare și eternă a iubirii lui Dumnezeu, către dorința de a redescoperi tema acestei iubiri și de a o exprima mereu într-un mod nou.

Din acest motiv, se poate spune că gândirea lui Grigore conturează o înțelegere remarcabil de originală a imaginii și a semnului. Întrucât ontologia lui Grigore este una a creației și nu a emanației, înțelegerea sa a imaginii este în mod propriu una a expresiei și nu pur și simplu a dispersiei: imaginea *ca atare* exprimă modul în care Dumnezeu este Dumnezeu. Nu prin dizolvare într-o esență superioară, ci prin corespondența analogică a structurii create a diferenței și medierii cu Dumnezeu, a cărui viață interioară este viața diferențierii și medierii, imaginea exprimă adevărul distanței, adevărul lui Dumnezeu care este

Treime. Întreaga creație proclamă slava lui Dumnezeu și, prin urmare, trebuie înțeleasă nu doar conform logicii substanțelor, ci mai presus de toate ca o succesiune liberă și fluidă *de familii* [503] în cadrul căreia „substanțele" se stabilesc ca stabilitate relativă a „semnelor" sau „momentelor" evocate de discursul total (Logosul); ființa, ca un fel de retorică persuasivă, este suprafața estetică a semnificațiilor implicate reciproc și a structurilor complexe al căror exces inutil exprimă în sine natura iubirii divine. Ar trebui atunci să vorbim nu despre o distincție strictă între semn și substanță, ci despre „semne substanțiale" sau „substanțe semiotice". Poate că îl putem interpreta pe Gregory în același mod (și opus) în care Deleuze îl interpretează pe Leibniz. În cartea lui Deleuze, *„Pliul",* monadologia lui Leibniz este reelaborată într-o „nomadologie": acordul fiecărei serii într-o armonie prestabilită se schimbă pe măsură ce divergența fiecărei serii (pentru a folosi expresia lui Pierre Boulez [504]) într -o „polifonie de polifonii" [505].; iar implicarea tuturor lucrurilor în perspectiva unică a monadei devine o continuitate pliabilă și desfășurată în disjuncția suprafețelor și a adevărului (sau adevărurilor) a infinit de perspective. Deleuze, ca gânditor al ceea ce el numește „neo-baroc" (atonal, sublim), nu are nevoie de „armonicele" ontologice ale lui Leibniz; dar pentru gândirea creștină, infinitul și forma pot și trebuie să fie gândite împreună - nu de dragul unui optimism cosmic banal, ci pentru că măsura diferenței este inițial pacea, o muzică ale cărei perioade, intervale, refrene și variații pot cânta împreună (chiar și atunci când disonanța este încorporată în ele) un imn la slava lui Dumnezeu. Fără a accepta nici calculele morale severe ale determinismului lui Leibniz, nici, desigur, fascinația copilărească a lui Deleuze pentru divergența absolută și deviațiile aleatorii, ne putem totuși imagina o muzică „ontologică" infinită care conține cu adevărat toate tranzițiile și intervalele, în care fiecare serie poate devia fără a depăși limitele reconcilierii, dincolo de gama medierilor muzicale care o pot readuce la măsura acelei lumi originale care îi permite să se miște în orice fel (eshatologic vorbind, desigur). Și aici trebuie să invocăm diferența ontologică și, odată cu ea, diferența dintre muzica infinită a Treimii și armoniile și dizarmoniile finite ale cântării noastre decăzute. Grigore cel „baroc", ca să spunem așa, este un om a cărui înțelegere a imaginii divine ca perfecționându-se doar în mișcare neîncetată este completată de o înțelegere a creației ca desfășurare continuă (*acoloutia* [506] pentru a folosi termenul lui Grigore) a unei „texturi" minunate care exprimă abundența transcendentă a lui Dumnezeu. În cazul lui Grigore, pentru care sufletul (parțial, asemenea monadei lui Leibniz) poate, într-un fel, reflecta întreaga imagine a ființei, se dovedește a fi posibil să înțelegem imaginea nu doar ca o simplă corespondență eidetică între *icoană* [507] și prototip, ci ca o corespondență dinamică prin asemănare și diferență, sau asemănarea ca diferență. Aici nu era necesar niciun concept de interval ontologic prost între *icoană* și simulacru [508] , deoarece misterul imaginii nu este pur și simplu aproximarea sa interioară la o esență fără nume neschimbată, ci distribuția sa „superficială" a semnelor pe care le cuprinde. Sufletul este

imaginea lui Dumnezeu în trecerea sa prin toate *familiile* ființei, în infinit, care se comunică întotdeauna momentelor concrete de frumusețe, *kavod* [509] .și de aceea sufletul este o imagine prin reflexia în sine a întregii serii infinite: modulând infinitul și fiind modulat de acesta și de toate poziționările sale interdependente, mereu în mișcare, îndemnat de iubire, găsindu-și apropierea de Dumnezeu doar în muzica infinită a acestei amânări. Astfel, sufletul stă ferm în bine, neapărat frumos în mijlocul schimbării, absorbind frumusețea inepuizabilă. Cu siguranță, mișcarea finitului către infinit a fost realizată perfect doar în Hristos; numai în El sunt reprezentate perfect adevărata imagine a lui Dumnezeu și adevărata formă a creației; dar Duhul Sfânt poate întotdeauna să aducă toate sufletele în conformitate cu această iubire, să le împace cu infinitul în conformitate cu mântuirea pe care a realizat-o Hristos și să recreeze în ele frumusețea pentru care au fost create.

În orice caz, această interpretare a lui Grigore (ca teolog al expresiei și manifestării divine, și nu doar al impulsului mistic sau al îndepărtării divine indestructibile) atrage atenția asupra unei trăsături izbitoare a gândirii sale: pentru el nu se poate face nicio distincție între infinitul „rău” (infinitul seriei, suplimentul neîncetat) și infinitul bun (reconcilierea contradicțiilor finitudinii într-o sinteză superioară) – și nu pentru că această distincție a venit doar la Hegel (era deja implicită în separarea platonică a imaginii de simulacru), ci pentru că Grigore a depășit separarea idealistă a adevărului de diferență. Pentru Grigore există reconciliere în sfera finitului tocmai prin infinit, prin exces și *egressus* , prin amânarea care *este* avansarea, pe planul „imanenței”; iar reconcilierea la care ajungem (sau la care tindem continuu) nu este o abstracțiune care doar slăbește contradicția, ci are loc de fapt prin intermediul infinitului „rău”: nu extrage un „adevăr” superior dintr-o opoziție dialectic „necesară”, ci mai degrabă descoperă un mijloc „tonal” (o „virtute” creștină) care permite contradicției să se transforme în contrapunct și găsește o gamă mai largă de coerență muzicală, unde diferențele apar ca modulații unice ale aceleiași teme infinite. Implicit în orice este o serialitate irevocabilă, diseminândă [510]...și fiecare serie (în opoziție cu constanța substanței neschimbate) poate ajunge la un acord cu orice altă serie, nu dialectic, ci prin participarea la măsura păcii, prin harul care își face drum. Primordial și escatologic, aceasta este adevărata formă a ființei, descoperibilă chiar și în mijlocul disonanțelor care își creează propriile serii, intonații ale neființei, magnitudini nerambursabile ale zgomotului; căci în lumina lui Hristos care Îl urmează, posibilitățile nelimitate ale reconcilierii devin vizibile. Transcendența lui Dumnezeu este plinătatea supra-uimitoare a tuturor fericirilor, care își găsește expresia analogică în creație: Dumnezeu plasează creația la distanță - și astfel este creată - dar El Însuși este o distanță infinită care îi măsoară toate diferențele în armonia abundentă a păcii trinitare. Ca Treime, El posedă întotdeauna într-un fel sau altul o infinitate determinată, astfel încât determinarea fiecărui lucru este de fapt un avans „cantitativ” către acea plinătate

a infinitului care El este; dar fiecare lucru rămâne întotdeauna la acea distanță cantitativă care îl face liber, determinat, finit, ceea ce îl face o bucurie și un dar. Într-adevăr, diferența cantitativă infinită este, într-un fel, consecința distanței cantitative infinite: adică nu că Dumnezeu este pur și simplu coincidența (în sens panteistic) a tuturor seriilor, ci că El este infinitul în care fiecare serie trăiește, se mișcă și își are ființa [511] . Pentru Grigore, așadar, infinitatea mereu prezentă nu este pur și simplu intervalul dintre natura creată și cea divină (înțeleasă static), ci infinitatea mereu nouă a lui Dumnezeu mereu prezent la distanță și dinamismul infinit al transformării unei naturi în cealaltă. Și aceasta pentru că infinitatea divină este acea infinitate bogată în formă care aparține Treimii, a cărei unitate este și iubire diferențiatoare. Pentru Grigore, prezența lui Dumnezeu în creație nu se manifestă ca „prezență", ci ca timp de trecere infinită. Și nu este nevoie de un mecanism negativ, pentru că Dumnezeu este infinitatea eternă a frumuseții și a păcii.

4. Infinitul este frumos pentru că Dumnezeu este o Treime; și, întrucât toată ființa aparține infinității lui Dumnezeu, ontologia creștină apare în cadrul esteticii teologice și îi aparține în esență.

1. Dumnezeu și Ființa

Dumnezeul lui Israel nu este un Dumnezeu local; El nu locuiește într-o incintă sacră separată, chiar dacă acea incintă ar fi la fel de extinsă ca întregul univers; nici măcar cerul cerurilor nu-L poate cuprinde. Și totuși, El este Dumnezeul care îl alege pe Israel ca mireasă a Sa, care locuiește în tabernacol printre poporul Său și a cărui *shekinah* [512] locuiește în templul Său; El este Dumnezeul care vrea să locuiască cu adevărat și locuiește pe pământ. Același Dumnezeu care transcende infinit toate lucrurile îi vorbește lui Moise din rugul aprins și se proclamă: *„Ehyeh agi'er ehye",* „Eu sunt Cel care este" sau, mai exact, „Voi fi ceea ce (unde, când) voi". Dumnezeul infinit își declară libertatea de a apărea, de a acționa, de a fi, în mijlocul a ceea ce este cuprins de infinitatea Sa; El este infinitul, cel care nu este doar infinit „înălțat", ci care, pentru că este frumos, merge oriunde vrea. Toate lucrurile care există sunt în slava lui Dumnezeu și totuși slava lui Dumnezeu devine vizibilă ca o frumusețe printre frumusețile lumii (Exod 16:10; 24:16; 29:43; Numeri 14:22; Deut 5:24; 1 Regi 8:10 și următoarele; 2 Cronici 7:1-3; Ps. 97:6); când Moise Îl roagă să-I arate slava Sa, Dumnezeu răspunde: „Voi face să treacă toată slava Mea pe dinaintea ta și voi proclama Numele Domnului înaintea ta" (Exod 33:18-19). Aceasta este libertatea lui Dumnezeu, care este infinit, dar niciodată fără nume sau imagine (*temunah*): Moise privește „imaginea Domnului" (Numeri 12:8). „Într-adevăr", scrie Hans Urs von Balthasar, „această dublă mișcare corespunde însăși ființei lui Dumnezeu, care este atât unic, cât și infinit determinat în sine și care îmbrățișează și cuprinde toate lucrurile". [513] Când Laban ridică o movilă de pietre, numind-

o *Gilead* („un monument-martor”) și un stâlp numit *Mițpa* („un post de pază”), el îl cheamă ca martor nu pe Dumnezeul care păzește granițele, ci pe Dumnezeul care trece toate granițele, ținând lumea la distanță în cadrul distanței sale mai originare, Dumnezeul care conține fiecare interval și locuiește în el, ocupând în același timp locul (atât în sens ontologic, cât și moral) „dreptății”. A traversa stâlpul Mițpei pentru a face rău altuia nu înseamnă a încălca granițele numenului conducător *[* 514] și, prin urmare, a-l jigni, ci a te găsi în fața privirii Dumnezeului care deține fiecare teritoriu în puterea sa, care este Dumnezeul lui Avraam și Nahor. Ca Dumnezeu, a cărui infinitate este triunală, „definită” în *adresarea sa către* altul, El transcende orice limită – El transcende chiar și dialectica finitului și a infinitului, care a servit cu atâta credință de-a lungul multor epoci metafizice pentru a păstra *corismele rodnice.*între formă obiectivă și indefinit, prezență și absență. Dar Dumnezeul Scripturii este infinit tocmai ca un Dumnezeu care iubește și acționează și care poate fi la rândul său iubit: tocmai pentru că El va fi ceea ce va fi și unde va fi.

Ce înseamnă asta? Ce s-a spus *despre ființă* și cu ce grad de logică atunci când s-a afirmat că Dumnezeu este sursa „infinit determinată” a oricărei ființe, eternul „Eu sunt”? Întrebarea nu poate fi evitată printr-o retragere fideistă într-o diviziune distructivă (și în mare parte modernă) între teologia „biblică” și cea „filosofică”; o teologie care refuză să pună întrebări ontologice nu poate fi niciodată mai mult decât mitologie și, prin urmare, trebuie să rămână complet lipsită de apărare împotriva criticilor filozofice serioase. Mai important, chestiunea ființei a devenit deosebit de acută pentru teologia din epoca modernă, având în vedere că filosofia și teologia urmează acum în mare măsură calea trasată de critica „onta-teologică” a lui Heidegger. A vorbi teologic despre ființă înseamnă inevitabil a recurge la limbajul participării și implicării, deși fiecare alternativă este în cele din urmă ilogică, iar ortodoxia heideggeriană interzice un astfel de limbaj ca o neînțelegere a ființei, ca o uitare a misterului tăcut al prezenței pure; și limbajul lui Heidegger este totuși diabolic de atractiv, în special limbajul regretatului Heidegger, în care pretenția la un argou „păgân” este exprimată din ce în ce mai clar, permițându-i să nu descrie misterul ființei în cadrul unei structuri transcendentale rigide de categorii și cauze, ci să-l exprime, de exemplu, în imaginea unei tensiuni „cvadruple” între cer, pământ, zei și muritori, în care ființa este revelată și totuși ascunsă în cazul revelației sale. Însă teologia creștină este obligată să vorbească despre ființă ca despre o „distanță” infinită între Dumnezeu și tot ceea ce există [515], care include o varietate infinită de moduri de glorie, atât expresive, cât și participative, transformând diferența dintre ființă și ceea ce există dintr-o oscilație între revelație și ascundere într-o diferență între manifestarea infinitului (economia ascunsului și a revelatului în creație) și ființă ca manifestare infinită (coincidența transcendentală a ascunderii și revelației în Dumnezeu) sau într-o diferență între momentul muzical - care nu este niciodată pur și simplu prezență ca atare, ci o modulație a retenției și protenției - și muzica

infinită, muzica în sine, care atinge perfecțiunea în Dumnezeu. Se poate admite că această ultimă metaforă pare suspectă - ca discurs al întregurilor și părților - dar are menirea de a propune o ontologie „expresionistă” care (spre deosebire de cea a lui Spinoza) este analogică și nu univocă: ființele exprimă ființa infinită a lui Dumnezeu prin faptul că sunt altele decât Dumnezeu, nu ca o negație sau o obstrucționare a acestei ființe, ci ca o mărturie a bogăției și gloriei infinitului, traversate de ființe, ca momente de distanță deschise în actul transcendent de distanțare al lui Dumnezeu. Într-o astfel de viziune, timpul și succesiunea nu pot fi văzute ca o „nihilare” prin care ființa este expusă în destructibilitatea sa, ci trebuie înțelese ca mișcarea extatică a finitului în trecerea sa „revelatoare” prin infinit și ca sinteza rodnică a existenței finite și a esenței finite în energia devenirii. Aceasta poate fi bine recunoscută ca limbajul plenitudinii: analogia dintre viața lui Dumnezeu ca coincidență bucuroasă a tuturor bogățiilor ființei sale infinite și întreaga lume (pace) a plenitudinii sale suprem simple, pe de o parte, și creația ca expresie a bogățiilor infinitului într-o stare de contingență radicală, pe de altă parte. Și trebuie adăugat că această analogie se păstrează doar în măsura în care ființele generalizează în fiecare dintre „esențele” lor acel interval persistent de incomensurabilitate care este asemănarea creată a intervalului ontologic infinit dintre Dumnezeu și ființe. Adică asemănarea creației cu Dumnezeu, plasată între impulsul ontic pur al participării sale la ființă *ex nihilo* și plenitudinea ontologică infinită a ființei *in se a lui Dumnezeu* [516] (între, s-ar putea spune, nimicul intrinsec al creației și „ne-lucitatea” atotdepășitoare a lui Dumnezeu [517]), nu poate lua pur și simplu forma unei omonimii de „atribute” aplicate la două substanțe discrete, ci trebuie să constea radical în ritmul distincției creaturii de Dumnezeu, al asemănării creaturii cu incomparabilitatea lui Dumnezeu - sub forma unei sinteze dinamice a momentelor separate ale ființei care - în Dumnezeu - coincid într-o identitate simplă și infinită: prin diviziunea în sine între ceea ce este creatura și faptul că este, între „esența” sa și puterea devenirii sale, între separarea sa creată și distanța infinită pe care o parcurge. În niciun alt mod ființa nu poate fi *ființă* - adică un act infinit de existență. În Dumnezeu nu există o astfel de diviziune; și totuși, întrucât El este Treime și întrucât, prin urmare, ființa Sa este și un dar care este întotdeauna dat în mod decisiv altuia și nu este, prin urmare, niciodată pur și simplu o prezență nediferențiată, El este și un Dumnezeu care poate fi *în* distanța Sa infinită, care este liber să rămână în ea, care este infinit și totuși, în același timp, infinit *de formosus* [518] și care poate, prin urmare, să permită frumuseții Sale să treacă prin fața ochilor lui Moise, așa cum Moise trece prin fața Lui într-un pelerinaj infinit.

De fapt, Heidegger nu oferă niciun motiv – oricât de încrezător ar putea el și discipolii săi să afirme contrariul – care să l-ar fi obligat să abandoneze înțelegerea teologică tradițională a distincției ontologice. Distincția evidentă dintre ființă și ființe ne arată că ființa nu este un lucru separat și că ființele ar putea fi

diferite. Mai mult, nu există nicio modalitate de a gândi ființa și ființele împreună – nicio judecată cu privire la corespondența sau analogia dintre ființă și ființe (ființele care sunt) – în cadrul cercului închis al acestei distincții, cu excepția cazului în care există identitate absolută sau negație absolută, ambele fiind metafizica totalității . [519] [520] *(Summa contra gentiles* 1:43). Acest lucru se întâmplă deoarece *esse-ul creat* [521] *la* care însăși creația ar participa (fiind absolut) nu „există", strict vorbind *(De potantia Dei* 1.1). Nu este aceasta tocmai o metafizică a prezenței, un alt mod de a gândi ființa ca substanță, *ousia* , temei? Oare această gândire nu reușește să gândească diferența ontologică? Sau evenimentul acestei diferențe? De fapt, orice încercare de a vorbi despre ființă este un efort metafizic; tendința lui Heidegger de a trata orice discurs filosofic, altul decât cel al lui Heidegger, ca fiind iremediabil metaforic, ca o „uitare" a ceea ce Heidegger cerea o revenire, este un simptom al unui dogmatism care nu se întreabă niciodată despre propriile premise, despre traiectoria pe care trebuie să o urmeze gândirea filosofică despre ființă; Convingerea că ontoteologia înțelege ființa pur și simplu în termeni de „rațiuni" și „temeiuri", fără a recunoaște vreo amploare și libertate analogică în astfel de termeni, este cel puțin o reducție și o convingere nesinceră, având în vedere cât de ușor se pretează metaforele lui Heidegger la deconstrucție.

Și cred că ar fi bine să luăm în considerare ceea ce susțin cu precizie atât „ontologia fundamentală" a lui Heidegger timpuriu, cât și „discursul gânditor" ulterior al lui Heidegger despre teologie și dacă acestea reprezintă cu adevărat ceva „dincolo" de metafizică. Mai precis, trebuie să ne întrebăm dacă interesul din ce în ce mai profund al lui Heidegger matur nu numai pentru diferența ontic-ontologică ca atare, ci și pentru revelația, evenimentul sau *„Austragul"* [522] acestei diferențe, îndepărtează cu adevărat gândirea sa la o distanță de judecată și dominare față de „uitarea" metafizică sau, dimpotrivă, aduce doar această uitare la expresia sa cea mai radicală. La urma urmei, așa cum am spus mai sus, trecerea lui Heidegger timpuriu de la fenomenologie la ontologie a fost posibilă prin prăbușirea fenomenologică a oricărei distincții semnificative între „asta este" și „asta apare"; și, deși acest lucru ar putea părea să indice îndoieli critice și un fel de torpoare științifică, a fost cu siguranță o mișcare care a rămas într-un anumit sens metafizică, chiar presupozițională, și care a transformat imediat punctul de vedere al epistemologiei postkantiene într-o dogmă rigidă și inviolabilă (deși acesta este un lucru pe care Heidegger a încercat ulterior să-l evite). Mai mult, Heidegger a fost forțat mai întâi să pună la îndoială însăși legitimitatea ontologiei în general și a trebuit să o facă pe baza unor inferențe fenomenologice (în termenii economiei aparenței și ascunderii): ființa nu putea fi, prin urmare, gândită în afara cercului închis a ceea ce este și nu este. Nu că ar fi văzut acest lucru doar ca pe o limitare (deși este posibil să-l fi văzut ca pe o disciplină critică); desigur, a văzut în el și o ocazie pentru o luptă pentru putere. În notoriul său eseu din 1927, *Phänomenologie und*

Theologie [523]El a făcut cea mai îndrăzneață încercare din istoria filosofiei moderne de a lua din teologie fundamentul principal al metafizicii: discursul despre ființă. Tocmai în acest eseu a încercat, deși într-o formă blândă, să reducă teologia la statutul de „știință ontică", un discurs despre relația specială a credinței cu crucea lui Hristos, la statutul de analiză a „creștinismului" (creștinismul este o traducere a expresiei germane Christlichkeit folosită de Heidegger). Evident, putea folosi aici scolastica târzie, precum și tradiția luterană a teologiei (ca să nu mai vorbim de gândirea protestantă modernă), care arăta prea multă deschidere către demarcații false între sferele filosofiei și teologiei, dar, de fapt, preocuparea principală a lui Heidegger era hegemonia filosofiei. Din nou, așa cum am spus în Partea 1, o melancolie deosebită era cauzată de nevoia filosofiei moderne de a se îndepărta de o relatare teologică mai completă și mai coerentă a tuturor tendințelor rațiunii clasice; iar filosoful modern, nu doar dorind să abandoneze preocuparea față de marea tradiție, în maniera analitică anglo-americană, ci simțind că este totuși forțat să vorbească despre o realitate holistică, trebuie să abandoneze multe ambiții metafizice de dragul ultimei dintre ele: „deducerea" esenței ființei prin abstracție din toate „revelațiile" și „iluminările". În acest eseu timpuriu, îndrăzneala lui Heidegger este pur și simplu uimitoare: el nu lasă teologiei alt spațiu decât spațiul patologiei, al predilecțiilor psihologice care se dezvoltă pur „local", și are nevoie de acesta pentru a fura din teologie acel limbaj al ființei și esenței (ulterior tematizat de el ca diferența ontic-ontologică) care a intrat în reflecția umană abia atunci când doctrina creației a acceptat metafizica antică cu modificări. Și deși Heidegger susține că, atunci când distinge între domeniile credinței și reflecției critice, nu le prezintă ca rivale și nu acordă prioritate unuia față de celălalt (chestările ontice și ontologice, precum investigațiile empirice și teoretice, aparțin, spune el, unor ordini de adevăr complet diferite), aceasta este o minciună evidentă: un filosof, de exemplu, poate vedea că limbajul special al teologului despre Cădere se încadrează în definiția ontologică mai originală a vinovăției (*Schuld) a Dasein-ului* [524] și, astfel, analiza vinovăției poate clarifica și corecta conceptul de păcat, dar niciodată invers *(W,* 64/ *P,* 51–52); la urma urmei, Heidegger ne asigură că „nu există așa ceva ca filosofia creștină" *(W, 66/P,* 53).

Însă problema care ar trebui să devină imediat evidentă este că filosofia lui Heidegger, tocmai pentru că încearcă să pornească de la o poziție inexpugnabil izolată de teologie, nu are la dispoziție resurse pentru a vorbi despre ființă *în diferența sa* . Respingând mișcarea necesară extatică a rațiunii către un orizont conectat și totuși transcendând sfera experienței, pentru a înțelege adevărul ființei în orizontul înțelegerii lumii prin ființa-acolo *(Dasein),* Heidegger se condamnă pur și simplu la o existență vegetativă nesfârșită într-un proces ontic de devenire și trecere, în care izolează arbitrar anumite structuri *„existente"* [525] ale experienței pentru a le da un sens *existențial* euristic , indicând misterul ființei; și astfel, fiecare afirmație a sa

despre Ființă, oricât de exhaustiv ar fi precedată de un tratament fenomenologic al Ființei-în-lume, are în cele din urmă caracterul unei presupuneri inteligente. De aceea, *Ființă și timp* nu a fost niciodată finalizată: proiectul este pur și simplu irealizabil. Forma de gândire interesantă, dar în cele din urmă fără speranță, a lui Heidegger timpuriu nu este nicăieri mai evidentă decât în eseul din 1929 „Was ist Metaphysik? ” [526]. Oricât de convingătoare este analiza „nimicului” din acest eseu, care, dacă o aprofundăm, ne oferă conceptul de ființă ca ființă (adică ne dă înțelegerea faptului că ființa *este),* sau analiza, să zicem, a plictiselii, sau analiza și mai revelatoare a melancoliei ca *Stimmung* [527] *,* distinsă printr-o autenticitate ontologică specială (*W,* 110–12 */Ru*87–88), toate acestea sunt arbitrare și, prin urmare, o mistificare. Mai mult, deși melancolia ne-ar putea face să realizăm că ceea ce este se opune nimicului, a trece de la această înțelegere a contingenței ontice (așa cum ar descrie-o tradiția teologică) la orice concluzie despre ființă ca atare înseamnă fie să ne luăm rămas bun de la întreaga economie ontică a existenței și non-existenței (adică, să depășim limitele determinării finale), fie să acceptăm această economie ca singurul adevăr al ființei (ceea ce lasă neîntrebată adevărata întrebare a ființei în distincția sa față de ființe); Heidegger alege a doua cale. Cu alte cuvinte, indiferent de starea fundamentală de spirit - plictiseală, melancolie, bucurie, uimire - care ne dezvăluie stranietatea existenței, contingența ei absolută, „nimicul” care ni se dezvăluie în cadrul acestei experiențe este doar opusul existenței; apoi a vorbi despre reversibilitatea „nimicului” și a „ființei”, așa cum face Heidegger (acumulând pompos afirmații sălbatice: ființa este ceea ce dezvăluie ființa ca ființă, nimicul ne dezvăluie că ființa este ființă, astfel încât în ființa ființei, nimicul este nihilizare...), este pur și simplu a evita întrebarea. Acest nimic (care în această schemă evident dialectică este non-existența ființei) ne poate permite să privim ființa doar dacă ființa este înțeleasă ca opusul existenței a ceea ce este; Nu este doar un concept gol, ci, de fapt, nu permite în niciun sens normal să aruncăm o privire ontologică asupra a nimic: ființa, dacă trebuie cu adevărat înțeleasă în *diferența* sa față de tot ceea ce există, oricât de puțin ar însemna această diferență ca urmare a oscilației ontice dintre existență și neexistență, nu poate fi opusă absolut nimic [528] - nu se opune nici existenței, nici neexistenței în cadrul realității finite, este fasciculul lui „este” atât în combinația „acesta este”, cât și în combinația „acesta nu este”, astfel încât diferența dintre ele nu poate descrie diferența ființei față de ambele. Simpla opoziție dintre „este” și „nu este”, fiind un joc ontic de limitare și contradicție, nu este o definiție ontologică, ci doar ceea ce aduce în prim-plan întrebarea ontologică. Astfel, confuzia dintre ființă și neexistență - singurul tip de „nimic” pe care melancolia îl poate scoate la iveală - este o varietate la fel de brută de *Seinsvergessenheit* [529]cea a confuziei dintre ființă și simpla existență; aici alegem pur și simplu între „asta” ontic (care „nu este nimic”) și „nu asta” ontic, identificând ființa cu aceasta din urmă (care este în realitate doar un moment în determinarea „esențelor” finite). Este adevărat că distincția dintre ființă și neființă ne dezvăluie, dacă suntem atenți, că ființa nu intră în categoria

ființei; dar din același motiv, dacă nu cedăm tentației dialecticii, această distincție trebuie să ne dezvăluie și că ființa este la fel de misterios dincolo de neființă precum este dincolo de tot ceea ce este. Tocmai sinteza în cadrul ființei a ceea ce este și a faptului că este (și, prin urmare, a ceea ce nu este) face imposibil să spunem, în cadrul procesului ontic, cum să vorbim despre ființă. Din nou, Leibniz întreabă, de ce ființa deloc și nu, dimpotrivă, nimicul? Și cu greu s-ar mulțumi cu o confuzie întunecată între ființă și neant, întrucât întrebarea ar putea fi pusă și astfel: ce permite ca ființa și neființa să fie distinse una de cealaltă, astfel încât ființa să fie ceea ce este, în timp ce nimicul să rămână nimic *(ex quo nihil fieri potest* [530] *)* . Cum poate fi această diviziune *?* Această întrebare, dacă este continuată, duce la o alta: nu se bazează oare pretenția grandioasă a lui Heidegger la mantaua unui profet antimetafizic - analiza sa asupra temporalizării ființei cu diagnosticul însoțitor al confuziei onto-teologice dintre ființă și prezență durabilă - nu doar pe o istorie simplificată a gândirii occidentale (așa cum este ea), ci și pe o eroare logică fundamentală? Totuși, pentru a decide dacă este așa, trebuie să-l luăm în considerare pe Heideggerul ulterior, despre care, după celebra sa *Kehre* [531], se consideră în general că s-a întors de la *Dasein* la *Sein* [532] (cine știe de ce?) și că a acordat o atenție tot mai mare *esenței* [533] acelui eveniment care înzestrează fiecare epocă a gândirii cu o diferență ontico-ontologică sub forma *uitării* . În opera lui Heidegger, înainte de această cotitură decisivă, s-a spus uneori că ființa despre care discută poate fi considerată o versiune a *esse commune* [534] a existenței pure, care este inerentă tuturor ființelor și inseparabilă de ființe, dar din opera ulterioară a lui Heidegger este clar că nu este cazul. John Caputo, în cartea sa *Heidegger și Toma de Aquino,* susține că *esse commune* este propriu, ca singur echivalent în gândirea lui Heidegger, „ființării" ființelor, faptului abstract al existenței, care nu coincide cu ceea ce Heidegger înțelege prin cuvântul *Sein* [535] .Acest lucru este atât adevărat, cât și fals; da, Heidegger are în minte mai mult decât existența „existentului" atunci când vorbește despre ființă; dar, cu toate acestea, el limitează gândirea despre ființă la economia finită a „prezenței", care nu este altceva decât procesul „ființării" sau modul în care ființele există în timp ce există și, prin urmare, ontologia lui Heidegger nu poate fi niciodată mai mult decât o reflecție asupra modului în care ființele apar în cadrul acestei economii, a cărei ființă însăși nu este niciodată pusă la îndoială (de ce există o economie a existenței și nu, dimpotrivă, o economie a nimicului?). Problema nu este rezolvată de conceptul lui Heidegger de *Ereignis* [536] . După cum subliniază Caputo, Heidegger era din ce în ce mai înclinat să presupună că fiecare metafizică este caracterizată de un anumit sens al diferenței ontologice ca atare - altfel nu ar exista filosofie - dar ceea ce metafizica, de regulă, nu reușește să gândească, susținea el, este diferența dintre ființă și esențe [537] : ființa și esențele sunt astfel blocate într-un cerc de justificare reciprocă („dubla fundație" fatal de pernicioasă a onto-teologiei: esențele în ființă, ființa în ființa superioară), în timp ce gândirea nu se îndreaptă niciodată către misterioasa

evenimentealitate a tranziției esențelor ființei de la una la alta și divergența lor. Totul este o prezență nemișcată, o substanță, o structură rigidă, dar caracterul absolut dat al *Anwesen-ului* [538] esențelor - venirea sa în lumina ființei, vibrația sa vibrantă, trecerea sa din nou în ascundere - rămâne neobservată în tăcerea sa pașnică și durabilă. Acest lucru este exprimat cel mai clar în lucrarea din 1959, **Identität und Differenz* * [539] , unde Heidegger face „doi pași înapoi" de la ființe: primul pas nu depășește distincția dintre Ființă și ființe pe care metafizica o cunoaște și o tematizează printr-un fel de modelare generalizată a atributelor ființelor; al doilea pas merge mai departe, către esența mai originală a diferenței ca atare, către acel **Austrag* (auseinanderzuänander-tragen* [540]) care transmite Ființa și ființele una alteia și conferă fiecărei epoci capacitatea de a gândi diferența ontologică în mod inconștient [541] . Acest eveniment de însușire (**Emgnis*)* nu poate fi confundat, potrivit lui Heidegger, cu creația, deoarece este o dăruire-a-fi-văzut, și nu o creație-cauză, nu *un *actus** [542] ; este o dăruire mai originală care se ascunde - retrăgându-se pentru a dărui. Adică, conferă procesului de άλήθεια sau φύσις [543] apariția și rămânerea ființelor în „unirea" ființei. După cum explică Heidegger în eseul său din 1946, *Der Spruch des Anaximander* [544] *,* această uniune are loc între două absențe, două ascunderi: viitorul și trecutul [545].Aici are loc distincția, păstrând o distanță față de aceste două absențe pentru a permite prezenței să rămână *(H,* 355). Ceea ce este prezent nu este o substanță plasată cu forța între substanțe absente; este prezent doar permițându-și să aparțină la ceea ce este absent *(H,* 357); și în această ordine a Ființei și a ființelor întrezărim esența tragediei *(H,* 357-58). Într-o notă adăugată textului în 1950, Heidegger îndrăznește să spună că diferența (*Unterschied*) despre care vorbește aici este „infinit diferită (*unendlich verschieden)* de ființa care rămâne *ființa ființelor" (H,* 364 a.d.). Acest eveniment poate fi numit și Logos, cuvânt care pentru Heidegger înseamnă cu adevărat „o expoziție care adună laolaltă" [546] : Logosul adună toate destinele (*Schicken*) la sine, conservând fiecare ființă, absentă sau prezentă, „la locul și în felul ei" și, prin această adunare, „conservă toate lucrurile", dând fiecărui lucru caracterul său *(VA,* 226–27). Aceasta este, așadar, forma finală a temporalizării ființei la Heidegger: ființa și existența sunt date una alteia într-un eveniment care dezvăluie întotdeauna legătura dintre ele ca legătura dintre sosirea unui viitor ascuns și plecarea unui trecut ascuns, permițând ființelor să zăbovească în prezent, să zăbovească în fața neantului; este trecerea de la nimic la nimic, depășită de un misterios eveniment „vertical" non-cauzal care colectează, distribuie și menține economia finală a nihilizării și care, asemenea Logosului, se întâmplă pentru noi în limbaj și apoi în ascultarea atentă a limbajului – nu atât la ceea ce spune, cât la vorbirea sa colectivă însăși – povestirea lumii în „facerea păcii" sa. De aici și aranjamentul acelor fraze sonore incantatorii de la sfârșitul lucrării *Brief über den Humanismus* [547] : așa cum norii sunt norii cerului, permițându-i să fie văzut în mod clar ca fiind cerul, chiar și atunci când îl întunecă, tot așa limbajul este limbajul ființei; și așa cum

vastul pământ întunecat este atins doar ușor de brazdele imperceptibile lăsate în el de plugul fermierului, tot așa gândirea este o umilă ascuțire a suprafeței limbajului, abia atingându-i imensitatea *(MV,* 364/P, 276).

Toate acestea sunt extrem de fascinante și scrise într-un stil autumnal, romantic târziu. Desigur, trebuie spus și că analiza lui Heidegger asupra nihilismului - dezvoltând remarcabila interpretare a lui Friedrich Nietzsche asupra „morții lui Dumnezeu" ca rezultat și concluzie inevitabilă a întregului „pozitivism" filosofic occidental - este un ornament extrem de valoros al filosofiei secolului al XX-lea (adevărat, doar ca o critică a filosofiei *moderne*), întrucât este încercarea lui Heidegger de a reconecta ideea de adevăr cu prezența deplină a ceea ce este și, prin urmare, de a o elibera de ecuația sterilă și, în cele din urmă, nihilistă, a adevărului cu rațiunea suficientă sau pozitivă. Cu toate acestea, la fel ca Nietzsche înaintea lui, viziunea istorică a lui Heidegger a fost mult mai limitată decât susținea el, iar propria sa filozofie a fost mult mai „predeterminată" de tradiția pe care încerca să o „corecteze" decât și-ar fi putut imagina. Atingând vârful întunecat la care filosofia respinsese în cele din urmă tradiția intelectuală creștină, Heidegger putea privi peste abisul teologiei, acum aproape în întregime scufundat în întuneric, spre zorii îndepărtați ai filosofiei de dincolo de marginea acelui abis și să construiască o genealogie a nihilismului care, pe de o parte, ilumina cel mai strălucit marea câmpie filosofică din fața sa, dar, pe de altă parte, rămânea în completă uitare a cât de adâncă fusese „ruptura" în planul acelei câmpii produsă de teologie; tocmai din acest motiv, deși se simțea liber să pună din nou problema ființei fără nicio jenă, el însuși nu putea face altceva decât să aducă nihilismul la o aparență de desăvârșire. Adică, putea pune această întrebare pentru că uitarea sensului său devenise completă; și există o ironie stranie în faptul că întreaga activitate a unui filosof care a folosit neobosit și neabătut limbajul „ontologic" este marcată de faptul că nu a reușit niciodată să pună problema ființei - sau chiar să realizeze pe deplin ce ar însemna să o pună. Trebuie repetat iar și iar că Heidegger nu a considerat niciodată ființa ca fiind cu adevărat *ontologic* distinctă de ființe; chiar și atunci când vorbește despre *Ereignis- ul său*, el încearcă pur și simplu să zidească evenimentul lumii în imanența sa, în procesul său; dar acesta este, în toate privințele, doar un proces ontic, asupra căruia continuă să planeze problema diferenței dintre ființă și ființă. Cum se face că există devenire? - aceasta nu este întrebarea pe care o pune Heidegger. Potrivit lui, tot ceea ce își are esența în venire și plecare, am vrea să numim devenire și moarte, adică tranziție și, prin urmare, necredere; căci ne-am obișnuit de mult să opunem ființa devenirii, ca și cum devenirea ar fi ceva nesemnificativ și nici măcar nu ar aparține ființei, așa cum este înțeleasă de obicei ca durată pură. Dar dacă devenirea există, atunci trebuie să ne gândim la ființă în esență, astfel încât ea nu numai să conțină devenirea într-un concept gol, ci ontologic (sänsmäßig [548]) să susțină și să caracterizeze devenirea (γένεσις–φθορά' [549]) în esența sa (D 343) [550] .

Inconsecvențele argumentului din acest pasaj, ca și din întregul proiect la care se referă, sunt destul de elementare. Pentru început, există o confuzie de probleme atunci când se spune că „metafizica", distingând între devenire și ființă, tratează astfel devenirea ca pe un fel de nimic; mai degrabă, conform tradiției și logicii, gândirea occidentală a recunoscut că tocmai realitatea evidentă a devenirii - și lipsa ei de responsabilitate față de ea însăși - este cea care transformă gândirea în diferența dintre ființă și tot ceea ce are ființă. Mai mult, în acest pasaj există un argument principal destul de ciudat: „Dacă devenirea *este* ..."; cu riscul de a cădea într-o frivolitate de neiertat, am putea spune în același mod că ființa a fost întotdeauna caracterizată ca ceva complet diferit de banane - *dar dacă bananele sunt*... În orice caz, tocmai acest „este" al devenirii sau al bananelor rămâne ceva ce nu poate fi explicat, iar un simplu transfer al centrului de greutate de la subiect la verbul care îl deservește nu ne face să avansăm niciun pas. Ideea că ființa a fost caracterizată de-a lungul istoriei metafizice cu o nepăsare naturală ca o prezență absolută și durabilă este afirmată atât de religios de heideggerieni, încât este aproape neplăcut să ne certăm cu ei. Da, eternitatea – ca atemporalitate – a fost considerată mult timp ceva diferit de tot ceea ce există, dar trebuie ținute minte trei lucruri: în primul rând, sensul diferenței dintre atemporalitate și durata substanțială nu era străin filosofilor antichității, păgâni, evrei sau creștini și nu ne este străin nouă; În al doilea rând, prejudecata tradiției metafizice conform căreia devenirea nu este ființă poate apărea uneori ca o distincție grosolană între ceea ce se schimbă și marea substanță neschimbătoare, dar, mai esențial, această prejudecată provine din conștientizarea faptului că nimic din jocul ontic al existenței și non-existenței (nici măcar devenirea sau procesul de „revelație") nu este propriul său „este", care nu poate fi ceva (devenirea, având ceva - relativ la sine - altul și conținând posibilități); și în al treilea rând, ca termen de negație, „eternitatea" este un moment absolut necesar în abstractizarea de la ființă la ființă, a cărei alternativă este absurditatea absolută. Pentru Heidegger, patologia metafizicii constă în tendința sa fără speranță de a se concentra asupra unei caracteristici generale a ființelor și de a extrage din aceasta un nume pentru ființă, iar apoi de a trata ființele ca o imitație, un exemplu sau o reflecție a acelui lucru original, suprem, durabil. Cel mai interesant aspect aici este că Heidegger însuși face exact ceea ce condamnă: duce marea revoluție a gândirii moderne, „revoluția sa ptolemeică", la final pur și simplu prin a lua caracteristica ontică a schimbării temporale, a devenirii și a trecerii, generalizând toate acestea ca un proces de ascundere și revelare și făcând din ea un nume (sau mai multe nume) pentru ființă - confundând astfel acest proces cu o diferență ontologică și, prin urmare, tratând ființa ca nimic mai mult decât o reflectare a propriei noastre „ființe". Apoi, peste această reducere a ființei și esenței, el ridică arcul destinului (μοίρα), care distribuie lucrurile finite în funcție de locurile lor în ciclul imanenței infinite [551] și, prin urmare, afirmă esența în potențialitatea sa (nimicultatea sa) ca „fundament" al ființei [552] . Vorbind în termeni scolastici, Heidegger pur și simplu ridică

potențialitatea deasupra actualității - dar nu atinge niciodată misterul esențial: de ce *există* atât potențialitate, cât și actualitate? Ce este *(este)* posibil ?

Aici ajungem la problema cheie. Caputo își încheie discuția despre Aquinas și Heidegger cu o încercare de a-i reconcilia pe cei doi gânditori într-o „dimensiune a profunzimii", dincolo de metafizica lui Aquinas, în dimensiunea mistică a gândirii sale; dar Caputo nu întreabă niciodată dacă putem depăși „metafizica" lui Heidegger și încheie cartea cu remarca surprinzătoare și descurajantă că „posibilitatea este întotdeauna superioară realității, *sicut Martinus dicit* [553] *"* . [554] Caputo acceptă afirmația lui Heidegger conform căreia utilizarea de către Thomas a cuvintelor *actus* și *actualitas* [555] reflectă o distorsiune complet „romană" a noțiunii de *energeia* a lui Aristotel , care se întoarce la cultura producției, tehnologiei, cuceririi și puterii și are cauzalitatea eficientă drept principal „motiv". Dar eu, unul, nu văd nicio forță în acest argument; Cred că Toma este mai mult decât adecvat în a distinge între utilizarea grosolan lipsită de ambiguitate a limbajului cauzei sau actului și utilizarea sa analogică și, cu siguranță, neg că conceptul de *actus este* legat filologic, semantic sau istoric de conotațiile pe care Heidegger i le atribuie (lui Heidegger i-a lipsit întotdeauna „clasicismul" pe care îl revendica). Poate că, dacă cunoștințele lui Heidegger despre gândirea creștină s-ar fi extins într-o măsură semnificativă până la originile patristice ale creștinismului și dacă nu ar fi fost înclinat să înțeleagă tradiția anterioară doar „înapoi", din dezvoltările ulterioare, moderne, interpretarea sa a termenului în cauză nu ar fi fost atât de extraordinar de primitivă (în mod clar, avea un sentiment că gândirea patristică greacă a evitat cumva criticii sale onto-teologice mai mult decât scolastica târzie, dar îi lipseau cunoștințele în acest domeniu pentru a o dezvolta). Așadar, acum că Gilson și alții care au exagerat originalitatea lui Toma nu mai domină erudiția tomică, putem, dacă dorim, să ne îndepărtăm de terminologia elaborată a lui Toma și să ne îndreptăm către momente anterioare din tradiția continuă a ontologiei creștine, așa cum a fost discutată de Heidegger - la capadocieni, la Augustin, la Maxim și, mai presus de toate, la Dionisie Areopagitul - și să alegem alte conotații pentru cuvântul *„energeia"* (după secolul al III-lea, acest cuvânt a devenit *„energie"* . - *Nota traducătorului):* „plinătate", „lumină", „bine" etc. Dacă Heidegger ar fi avut ocazia să-i citească pe Dionisie sau pe Maxim, care vorbeau despre Dumnezeu ca despre plinătatea ființei, ca despre „conducerea" (ca să folosim cuvântul lui Dionisie) a ființelor la ființă, sau ca despre o lumină care luminează toate lucrurile și le atrage spre sine, sau ca despre o sursă infinită de frumusețe care „aprinde" „erosul" în ființe din neființa lor, ar fi interpretat el toate acestea doar ca pe un discurs despre un fundament dublu, ca pe o simplă economie cauzală între lucrul cel mai înalt și lucrurile derivate? Dacă Heidegger ar fi întâlnit limbajul dionisiac al extazului divin care provoacă extazul nostru și se unește cu el și, prin urmare, dă ființă ființelor, sau al „nimicului" atottranscendent al lui Dumnezeu [556] , ar fi interpretat el și aceasta ca pe o formă de cauzalitate

ontică infinit exaltată și nu ar fi văzut el vreo ambiguitate analogică semnificativă? Motivul pentru care aceste întrebări sunt la fel de inutile pe cât sunt de fără răspuns este că angajamentul lui Heidegger față de propria sa metafizică a procesului, epocalității, limbajului și „gândirii” (adică față de un hegelianism fără sânge și reprimat) era absolut - și ireconciliabil cu orice discurs al transcendenței; ontologia sa era în întregime o „ontologie imanentă” - exact același lucru pe care îl spune despre „filosofia creștină” - un „cerc pătrat”. Așadar, haideți să continuăm să vorbim despre *realitate* .

Ce ar însemna, de fapt, să ridici posibilitatea deasupra realității? Ar putea fi acest adevăr ontic destul de evident – că ceea ce este posibil este într-un fel în exces față de ceea ce este în prezent real – într-adevăr și un adevăr ontologic? Nu, cu siguranță nu ar putea fi. Procesul lui Heidegger *,* ca orice economie a determinării finale, constă într-o dialectică între „asta” și „nu-asta”, în separarea a ceea ce este de ceea ce ar putea fi, a fost, va fi – de tot ceea ce este ascuns, potențial, tot ceea ce nu este *.* Dar o astfel de dialectică ar rămâne o imposibilitate inertă, un non-eveniment, ceva care nu se întâmplă niciodată, dacă distincția dintre posibil și real nu ar fi precedată de o actualitate anterioară și învăluită în ea. *Nimic nu* poate fi transformat magic în *ceva* ; *fieri* [557] nu poate fi în fața *esse-ului.* Heidegger a simțit acest lucru suficient de bine pentru a considera necesar să se facă distincția între eveniment și ceea ce îl provoacă, dar a refuzat cu încăpățânare să recunoască plenitudinea transcendentă a ființei „realizate” la care trebuie să conducă gândirea. A vorbi despre acest act transcendent, care este infinit și simplu tot ceea ce ar putea fi posibilul, ca o simplă cauză, o forță activă, este mai rău decât absurd. Gândirea creștină, de la Grigore de Nyssa, Dionisie și Maxim încoace, a dezvoltat o ontologie a infinitului (inspirându-se din gândirea plotiniană, deși eliberând-o de identismul metafizic), pe care în Occident Aquinas a adus-o la cea mai precisă expresie: ființa nu poate fi gândită nici în termeni de esențe, nici în termeni de existență finită a lor; „infinitul”, care pentru Aristotel desemna doar potențialitatea embrionară a materiei, separat de limitarea formei, desemnează acum plenitudinea ființei, *esse* , care este actualitatea transcendentă atât a esenței, cât și a existenței; analogic vorbind, ființa se distinge de ființe așa cum adevărul se distinge de orice adevărat. Aici suntem mult dincolo de orice esențialism naiv [558] . Acest limbaj al participării, oricât de mult i s-ar opune rezistență, nu poate fi numit (altfel decât din ipocrizie doctrinară) onto-teologie. Mai mult, dacă înțelegem corect în ce măsură această gândire despre *actus*Distinsă de orice gândire despre caracteristicile generale ale ființelor, cât de radical se dezvăluie ea ca gândire despre diferența dintre ființa ca ființă și ființele ca ființe, nu putem să nu vedem că aceasta este gândirea care face ca orice economie ontică să fie gândibilă: căci, deși în sfera onticului posibilul este într-un fel sursa actualului, această ordine inevitabil finită necesită un fel de inversiune conceptuală care îi va face logica infinită dacă vrem să gândim ființa ca atare, întrucât chiar și

posibilitatea, fie că o înțelegem ca forme abstracte sau pur și simplu ca „ *extaze" temporale ascunse,* trebuie mai întâi *să existe.* Dacă aceasta pare un argument pentru ființa necesară sau pentru afirmația lui Thomas că distanța dintre existență și non-existență este infinită, ei bine, așa este; dar trebuie să ne amintim și că „necesitatea" aici nu înseamnă o cauză primă în sens ontic, ci o „posibilitate a posibilităților" transcendentă (care trebuie să fie o actualitate infinită). În orice caz, chiar și a crede că posibilitatea este „mai înaltă" decât realitatea înseamnă a o considera în secret ca fiind actuală, ca având o ființă mai „sublimă" care trebuie forțată într-o manifestare clară, ca o indeterminare care trebuie distribuită în determinarea temporală de mâna destinului. În gândirea lui Heidegger, „nimicul" ființei era conceput în mod clar nu ca un infinit nepătat de nicio limită, ci ca o inversiune oglindită a prezenței ontice în absența ontică a trecutului și viitorului, astfel încât ascunderea ființei în existent nu este, în opinia sa, o transcendență calitativă a infinitului, ci un fel de imensitate reținută a „existenței", o coprezență absolută a totalității, arestată în temporalitate. De fapt, aceasta nu este o gândire despre *esse commune* , și aceasta doar pentru că această gândire nu a reușit să se ridice de la dialectica existenței și a non-existenței la gândirea despre simpla existență ca atare și, prin urmare, nu și-a depășit limitele pentru a gândi despre ființă ca atare. Așa că atunci când Heidegger, nereușind să gândească prin prisma distincției reale a ființei, își distinge „infinit" *Ereignis*din orice ființă, aceasta nu poate servi decât ca semn metafizic al imanenței, o altă versiune a negării absolute ca afirmare absolută a totalității. În cele din urmă, orice metafizică simplă gândește diferența dintre ființă și existent în termenii necesității onticului și, prin urmare, nu este capabilă să vadă cum se agață astfel de mitologia onticului. Doar gândirea la actul infinit de a fi, necondiționat de existent și care nu pierde nimic din absența existentului, gândește diferența ca aparținând mai întâi ființei și nu existentului (adică, o gândește din situația darului primit). Doar o ontologie teologică poate reconcilia cu adevărat posibilitatea și actualitatea din punct de vedere conceptual, astfel încât să facă trecerea de la prima la a doua înțeleasă ca un eveniment pașnic al ființei în existent.

O realizare singulară a lui Heidegger trebuie însă recunoscută: el a salvat de fapt un anumit tip de gândire păgână din uitarea sa creștină și l-a înzestrat atât cu respectabilitate intelectuală, cât și cu un farmec rafinat, în ciuda ilogicității sale fundamentale. El a extras o ontologie cu adevărat tragică din ruinele sepulcrale ale filosofiei antice sau (ca să o numim după logica sa mai originală) o ontologie a sacrificiului. Heidegger ar fi respins ca pe o servilitate platonică față de „fața" lucrurilor dorința de a pune problema transcendentalelor - a unității sublime care străbate fiecare serie, fiecare moment din fiecare serie, fiecare parte a fiecărui moment - *in infinitum* [559] sau a strălucirii formei, sau a adevăratei rămâneri a fiecărui lucru în propria sa esență etc. - și, bineînțeles, nu exista loc în gândirea sa pentru tendința, dezvoltată de Plotin și chiar mai dezvoltată în creștinism, de a

considera transcendentalele ca provenind din plenitudinea infinită a ființei, pură de orice ființă. Deși o astfel de întrebare și o astfel de gândire abordează ființa lucrurilor și distincția dintre a fi și a fi mult mai profund și convingător decât limbajul άλήθεια, atât această întrebare, cât și această gândire sunt în esență distructive pentru imanentismul absolut al lui Heidegger. Dacă cineva s-ar întreba în cadrul universului heideggerian cum toate lucrurile formează unități în cadrul schimbării, cum ordinea, gândirea și frumusețea sunt unul și totuși complet diferite, cum lumea și percepția sunt inseparabil unite în cercul iubirii și cunoașterii etc., atunci, în cele din urmă, nu ar putea exista decât un singur răspuns: lumea este așa pentru că trebuie să fie așa: pentru ca ființa să fie în existent, pentru ca ea să apară, trebuie să fie stoarsă în limitele onticului (sau „distrusă" în el), puterea ei trebuie să-i fie luată în favoarea unirii anumitor forme de amânare ezitantă, *Lumea* [560] trebuie smulsă din adâncurile *Erde-ului* [561] .Lucrurile trebuie adunate din toate cele patru părți pentru a le opune „nimicului" ființei; prin urmare, adevărul că un lucru este și că este tocmai acest lucru este rezultatul inevitabil al reducerii nimicului la ceva, consecința distribuirii destinului. Acesta nu este, desigur, un răspuns la întrebarea despre ființă; este doar o afirmație metafizică, făcută într-un ton care nu admite obiecții, că trebuie să fie așa, fără nicio explicație a modului în care poate fi acest lucru. Și în acest fel, Heidegger pur și simplu readuce metafizica la starea unui fel de imersiune presocratică în φύσις. Imaginea ființei ca o ordine închisă și finită de a poziționa și elimina, viața și moartea, guvernată de determinările goale ale unui destin irezistibil, este o ontologie care decurge direct dintr-un fel de viziune păgână primitivă a ființei ca sacrificiu: ca o ordine realizată prin luptă, ca o economie a distrugerii și reînnoirii, ca o totalitate închisă în ea însăși. Este o ontologie al cărei orizont nu se extinde dincolo de existent și, prin urmare, nu poate face altceva decât să abstragă de natură, violență și trecere către rezervorul sublim și întunecat al posibilității ontice și către structura inevitabilă a emergenței și distrugerii.

Aici putem risca să propunem o genealogie a nihilismului care diferă într-o oarecare măsură de cea a lui Heidegger. Al doilea pas înapoi al lui Heidegger față de metafizică nu constă într-o distincție mai originală decât diferența ontic-ontologică, ci pur și simplu într-o retragere din infinit în finit, pentru a produce sfârșitul metafizicii ca o cădere într-o imanență pasivă, închisă în sine, reflectând trecerea mortală a lumii de la sine însuși la sine în oglinda nemișcată și fără nume a „evenimentului". Potrivit lui Heidegger, ființa și-a atins eshatonul, limita extremă a declinului său, reducerea sa destinată la esența sa finită (H, 327), momentul celui mai mare „pericol" pentru gândire în vremea Gestellului tehnologic *[* 562] și a nihilismului realizat [563] ; Însă, atingând această poziție extremă, gândirea poate acum privi înapoi la istoria *lui Seinsvergessenheit* , poate înțelege ce ne-a adus în acest punct, poate vedea fulgerul de lumină care a iluminat ființa în „primul început" al gândirii și ne poate pregăti, cu ajutorul unei

pioase *Gelassenheit* [564] , pentru un alt început. Într-un fel, are dreptate: filosofia, ca operă independentă a rațiunii critice, a ajuns la punctul de colaps; descoperirea de către gândirea creștină și salvarea metafizicii occidentale au adus cu sine o revoltă a rațiunii, a cărei formă finală nu poate fi acum decât un nihilism devenit transparent sieși; prin urmare, Heidegger, ultimul metafizician (sau primul dintre ultimii metafizicieni), care poate vedea forma nihilismului, dar care (căci filosoful este o ființă înclinată spre lene) nu se poate retrage de la această soartă, încearcă în schimb să insiste asupra unei umilințe care cumva „anticipează” și, prin urmare, depășește nihilismul și astfel se întoarce la originile metafizicii. Dar, din nou, pentru că această mișcare a sa este ultima izbucnire a rebeliunii, gândirea despre ființă care îi este accesibilă este încă nihilistă, încă economia ontică finală, lipsită chiar și de mirajele consolatoare ale metafizicii moderne: *Geist* [565]ego, pozitivitate etc. În cele din urmă, Heidegger trebuie să se întoarcă la o uitare a ființei la fel de profundă ca incapacitatea sa presocratică de a separa miracolul ființei de venerația grosolană a naturii și a destinului, a părții și a întregului, a devenirii și a totalității - adică, la non-distincția preplatonică dintre ființă și sacrificiu. Gândirea occidentală a încercat să se ridice deasupra acestei supuneri superstițioase față de simplul eveniment al lumii: Platon și Aristotel, chiar dacă doar parțial, au fost amândoi zguduiți de acest moment radiant de mirare care poate elibera reflecția de teroarea animalică elementară - unul nu a fost pe deplin capabil să transcendă contradicția insolubilă dintre schimbare și esențele imuabile, celălalt dialectica imanentă a formei finite și a potențialității nerealizate și niciunul dintre ei nu a fost capabil să depășească economia încă „sacrificială” a finitudinii, dar amândoi s-au aflat în interiorul acelei deschideri din gândirea occidentală pe care teologia a fost capabilă să o transforme într-o deschidere autentică către Dumnezeul transcendent. Stoicismul original a fost într-un anumit sens un pas înapoi, către o viziune a universului ca o economie pur fatalistă, o ordine a poziționării și eliminării, precum și un pas prematur către un nihilism „eshatologic”, desăvârșirea viziunii sacrificiale într-o mitologie cosmică a *ecpirozelor recurente la nesfârșit* [566] , întregul univers ca un rug funerar-sacrificial etern; dar chiar și stoicismul era profund impregnat de un fel de uimire față de bunătatea eternă a ființei și a început curând să se inspire din alte curente filosofice pentru a-și anima metafizica. Antichitatea târzie, în sincretismul său, a dezvoltat tradiția platonică până la punctul de a putea depăși metafizica totalității-universalității, iar gândirea creștină, cu doctrina sa evreiască a creației, a zdrobit complet totalul și a înțeles pentru prima dată alteritatea orbitoare a ființei în imediata prezență misterioasă - în harul darului. Istoria nihilismului este istoria uitării acestui dar, a acestei gândiri adevărate despre ființă, o istorie care își atinge forma finală, deși incapabilă de desăvârșire completă, în tratarea cvasi-stoică a timpului de către Heidegger, în iraționalismul său „poetic”, în hegelianismul său cernut, în refuzul oricărei analogii ontologice, în incapacitatea sa absolut „ontologizată” de a gândi ființa. Aici, deschiderea platonică ambivalentă către uimire se scufundă înapoi în pasivitatea animalică,

trezirea creștină deplină este complet curățată de memorie, iar filosofia se transformă într-un patos crepuscular, o meditație plictisitoare asupra propriei morți. Adevărat, în lumea gândirii, poate merită menționat, ca și în lumea fizică, amurgul se răspândește nu pentru că soarele (soarele Binelui) apune, ci doar pentru că lumea însăși se întoarce de la el - spre propria umbră.

Mărturisesc că nu cred în „cotitura" lui Heidegger, în celebra sa *Kehre,* dacă lăsăm deoparte tonul mai „obiectiv" al filosofiei sale ulterioare; în întreaga sa gândire există o tendință esențial transcendentală de a refuza - poate nu atât din cauza îndoielilor critice, cât din cauza unui simț al teritoriului pe care gândirea își poate încă afirma în mod convingător suveranitatea - să privească dincolo de imaginea sa de ansamblu naturală și să vadă atât orizontul său ultim, cât și distanța mai originală (mai transcendentală) care face posibilă această imagine de ansamblu (în ciuda asigurărilor contrare ale lui Heidegger). Evident, a existat o cotitură de la limbajul „autenticității" și „determinării" la limbajul epocilor istorice predeterminate, dar aceasta are poate mai mult de-a face cu păcatele politice ale lui Heidegger decât cu orice altceva: în limbajul său ulterior se simte un fel de impersonalitate autojustificatoare, în spatele căreia bătrânul nazist nerușinat avea toate motivele să se ascundă. Prin urmare, este perfect legitim să revenim la un punct de plecare anterior și să ne întrebăm dacă rigoarea fenomenologică impune ca gândirea să rămână în distincția dintre existent și nul sau să se retragă din această opoziție și apoi să revină la ea, reluând punctul de vedere al evenimentului care ne însușește. Dacă trebuie să alegem *Stimmung* [567] pentru investigațiile noastre despre ceea ce ne-ar putea îndrepta privirea dincolo de ființe către ființă, de ce să nu alegem uimirea sau chiar *erosul?*La urma urmei, melancolia, pur și simplu din cauza indiferenței sale față de obiectele particulare, nu mai poate pretinde o integritate ontologică și capacitatea de a ridica pe cineva la o plenitudine care explică atât frumusețea lucrurilor particulare, cât și setea și mai mare care le animă, decât acele stări de spirit care îmbrățișează și, în același timp, depășesc obiectele lor. Întoarcerea interioară a melancoliei dezvăluie mult mai puțin decât pasiunea exterioară a dorinței. Poate că apetitul iubirii, stârnit de frumusețe, de sublim sau, pur și simplu, de „existență", se grăbește întotdeauna spre sursă, spre plenitudinea atotcuprinzătoare în care unitatea, frumusețea, bunătatea, adevărul, cunoașterea și dorința aparțin împreună; și poate că ceea ce se întâmplă „revelator" într-o astfel de dispoziție este strălucirea liberă a dăruirii de sine a ființei către ființe, actul infinit care adună și ține toate lucrurile într-o liniște transcendentală și, în același timp, refractă determinarea sa infinită în varietatea nelimitată a combinațiilor finite de momente transcendentale. Nu este o idee fantastică: dorința noastră de a vedea mai mult decât vedem este determinată de aspirația atât pentru o simplă diversitate eidetică, cât și pentru o diversitate lingvistică și culturală mai bogată hermeneutic, și ar fi absurd să presupunem că nimicul revelat în groază este mai puțin „metafizic" sau „onto-teologic" sau mai evident decât nimicul ființei

considerat ca plenitudine transcendentală a determinării. Mai mult, privirea „on-logic-erotică”, care iubește ființa și o dorește, este mai atentă la adevărul constitutiv real al vizibilului decât la cunoașterea melancolic-anxioasă a nimicului care vibrează timid în spatele vizibilului; iubirea vede misterul darului lucrurilor, vede constanța darului în cadrul unei unități „transfinite”, imediatitatea și alteritatea acestei unități, strălucirea sa în propria „esență”, inteligibilitatea sa și modul în care adună și ține în sine multiplicitatea acestor aspecte transcendentale, realizând unitatea lor în mijlocul diferențelor și schimbărilor - și unitatea lor și mai mare cu sine însuși. O astfel de privire vede că ființa lucrurilor trebuie căutată într-o sursă constantă la care totul participă; privirea iubirii cunoaște momente de încântare atunci când atinge conștiința inevitabilei constanțe a luminii pașnice, susținătoare a ființei (o lumină infinit diferită atât de violența timpului și a naturii, cât și de imobilitatea oricărui fundament finit) și recunoaște această constanță ca o „necesitate grațioasă”, iar acest lucru obligă gândirea să își asume riscuri și să construiască ipoteze despre infinit. O astfel de privire, cu alte cuvinte, vede ființa ca o sursă infinită de manifestare, care se dezvăluie în existența și esențele lucrurilor, admițându-și kenotic (fără alienare de propria bunătate omniprezentă) ceea ce este în sine nesemnificativ: extazul ontic pur al ființei contingente; privirea iubirii vede că trebuie să depășească jocul ontic al negativului și pozitivului,până când negația ontică se transformă în opusul său și apare ca o consecință a plenitudinii precedente. Când Heidegger numește Ființa „eshatologică”, o face cu precauție hegeliană, astfel încât pentru el acest cuvânt are un fel de sens de mijloc între sensul istorico-dialectic și sensul existențial; dar în acest cuvânt se poate găsi și un sens cu adevărat ontologic: pentru ființa finită, fiecare moment este un eschaton, fiecare instantaneu este ieșirea la iveală a tot ceea ce este, din nimic (nu din ceva ascuns și nu dintr-un fundament ultim, ci din nimic) spre infinit, o naștere spre împlinirea sa absolută; fiecare moment este o chemare și o judecată - prin distanța ontic de neconceput dintre neexistență și existență - o judecată în care justiția ontologică „dă sentință” asupra ființei, aducând-o la o întâlnire finală cu Ființa, întrucât pentru ființă în devenirea sa, Ființa este viitorul absolut. Ființa finită este eros în însăși esența sa, o ieșire extatică dincolo de limitele sale, către acea infinitate a frumuseții care se revelează atât ca un mister transcendent, cât și ca imediatitatea radiantă a gloriei.

2. Dumnezeu dincolo de existență

Poate părea destul de evident că proiectul lui Heidegger este ostil conceptului creștin clasic despre Dumnezeu ca sursă a ființei sau a ființei ca dar al Său originar bun și că este un proiect a cărui seducție, care din când în când îi determină pe teologi să dizolve istoricitatea intractabilă a gândirii creștine în fluxul sigur al ontologiei, este aproape teribilă în consecințele sale. În orice caz, se poate admite fără ezitare că pentru cei pe care bătrânul *Förster* [568] i-a

sedus cu melodiile sale încântătoare, estetica teologică este imposibilă: gândirea despre ființă pentru astfel de oameni devine o gândire care interzice Dumnezeului Scripturii să aibă forma și strălucirea Sa, frumusețea Sa auto-revelatoare, libertatea Sa de a fi ceea ce voiește El; divinul nu poate apărea decât ca o negație constantă, o plecare, o absență, fie ca o nulitate (în măsura în care divinul este o categorie ontologică), fie ca un punct poetic în cadrul desfășurării ontice *a lui Geviert* [569] (în măsura în care divinul este un tărâm al ființei sau un simbol ontic). Cu toate acestea, există mulți teologi contemporani pentru care „estetica infinitului" creștină a devenit de neconceput sau lipsită de sens, deoarece ei – luând în mod eronat judecățile lui Heidegger despre metafizică drept ceva mai pătrunzător și mai profund decât sunt ele în realitate – cred că trebuie să separe complet gândirea despre Dumnezeu de gândirea despre ființă (iar aceasta, dintr-o astfel de perspectivă asupra lucrurilor, este o chestiune evident inutilă și goală). Mai mult, dacă am fi convinși de diagnosticul lui Heidegger despre onto-teologie și dacă tot nu am vrea să ne gândim la Dumnezeu în mod mitologic – ca aparținând categoriei ființelor – atunci ar trebui să alegem una dintre cele două modalități disponibile de a distinge între Dumnezeu și ființă: fie cea nihilistă, fie cea dualistă (chiar dacă, în cele din urmă, au multe în comun). Pentru prima modalitate, probabil că nu există un exemplu mai bun decât scurtul articol al lui Robert Charlemann intitulat *Ființa lui Dumnezeu când Dumnezeu nu este* Dumnezeu [570] . Trebuie menționat imediat că judecățile lui Charlemann din acest eseu istoric despre gândirea metafizică sau religioasă occidentală sunt foarte confuze: pe tot parcursul textului se presupune că ceva desemnat politicos drept „teism", a cărui natură și istorie pot fi descrise în termenii cei mai generali și uniformi și a cărui finalizare poate fi acum recunoscută în urma Iluminismului, poate fi atribuit în mod semnificativ tuturor epocilor gândirii creștine care au precedat modernitatea târzie. Deconstrucția acestui „teism" de către Charlemann este în întregime corectă pe parcurs, dar opinia sa conform căreia abia după Iluminism a devenit mai mult sau mai puțin corect să ne gândim la Dumnezeu ca nefiind printre ființe [571] sună oarecum absurdă. Nici măcar nu se poate discuta serios că ceea ce Charlemann numește „teism" a fost vreodată...*mișcare teologică* care a precedat deismul religiei iluministe sau Dumnezeul moral al lui Kant. A ne gândi la Dumnezeu ca fiind ființa cea mai înaltă printre ființele inferioare în cadrul ființei, așa cum dorește Charlemann, necesită un concept profund modern al „ființelor" ca entități individuale obiective care nu „participă" la ființă, ci apar ca substanțe punctuale care nu au nicio tensiune analogică în sine și ca „obiecte" discrete desemnate de categoria goală și abstractă a „ființei". „Teismul", așa cum îl descrie Charlemann, este concepibil doar în contextul unei judecăți „fără echivoc" despre „ființă" (dar teologia nu a început după Suarez); În tradiția metafizicii creștine (chiar și, *cu permisiunea* „ortodocșilor radicali", în gândirea lui Scotus) a existat, în cea mai mare parte, rareori loc pentru o concepție „generală" despre „ființă" sau pentru un „teism" care să-l subsumeze fără minte atât pe Dumnezeu, cât și creația sub

categoria largă de „ființă”. Ca să spunem blând, tratamentul lui Charlemann asupra metafizicii creștine tradiționale este uimitor de absurd.

Dar să lăsăm toate acestea deoparte. Ceea ce mă interesează este argumentul constructiv al lui Charlemann: el începe cu ideea că „lumea este ființa lui Dumnezeu atunci când Dumnezeu nu este divin sau ființa lui Dumnezeu în timpul neființei”. El susține că, la sfârșitul imaginii teiste a lumii, este posibil să se revizuiască diviziunea în creat și necreat, să se implice creația în doctrina Trinității: doctrină care poate fi înțeleasă ca o descriere a lui Dumnezeu întruchipând alteritatea sa în propria sa ființă și, de asemenea, ca admiterea timpului în ființa lui Dumnezeu, dacă se definește momentul în care Dumnezeu nu este Dumnezeu [572] . De-a lungul istoriei sale, susține Charlemann, teologia l-a gândit pe Dumnezeu ca fiind ființa în sine, ca ființa cea mai înaltă sau ca ființă necreată, dar ceea ce a rămas negândit este ființa ca atare (90–91). Așa cum „Se poate confunda ființa cu cea mai înaltă specie sau cu cea mai înaltă ființă, se poate confunda divinitatea cu cel mai înalt eul sau cu subiectul necondiționat”; Însă „simbolul” alterității lui Dumnezeu este „Eu sunt”-ul lui Isus la sfârșitul călătoriei sale pământești (91): mai simplu spus, Dumnezeu este alteritatea care se realizează în fiecare ego și îl distinge, iar creația este ființa lui Dumnezeu ca non-Dumnezeu. Charlemann respinge analoga entis [573] și limbajul participării creației la Dumnezeu (participarea ființelor la ființă), deoarece nu reușește să gândească diferența dintre Dumnezeu și ființă; Dumnezeu, susține el, nu este ființă, deoarece participarea la ființă nu este participare la Dumnezeu: ființa nedivină este în afara lui Dumnezeu (94–95). (Aici, logica argumentelor sale slăbește oarecum și i se poate pune chiar întrebarea pe care intenționează să o pună: ce, vă rog, este o ființă „nedivină”?) Dintr-o dată, Charlemann aduce în discuție „definiția” lui Anselm despre Dumnezeu ca fiind ceea ce nu poate fi conceput nimic mai mare decât acesta, cu scopul ascuns de a exclude „imaginea teistă a lui Dumnezeu, a Eului și a lumii”, deoarece această definiție (declară el) înfățișează ființa ca cuprinzând atât pe Dumnezeu, cât și ceea ce nu este Dumnezeu, iar orice ființă apare cantitativ mai mare decât Dumnezeu; și dacă se duce această logică la concluzia sa inevitabilă, atunci definiția lui Anselm va trebui să fie de acord cu negarea ateismului (96–97). Apoi spune că, într-un anumit sens, cuvântul „Dumnezeu” trimite la limbaj și că Dumnezeu este ceea ce este implicat de limbaj: „Dumnezeu” înseamnă un semn și un indicator care se referă la „non-Eu” și la „non-asta”; „Dumnezeu semnifică negativul, care poate fi ilustrat în fiecare obiect și fiecare subiect prin rostirea cuvântului «Dumnezeu»” (101-102). Și, din moment ce „Dumnezeu” se referă la alteritatea care se manifestă în fiecare obiect sau subiect, cuvântul „Dumnezeu” este realitatea lui Dumnezeu (102). „Dumnezeu există doar ca o absență despre care mărturisește numele divin”, ca un Dumnezeu care a plecat dintr-un „motiv convingător” numit libertate; în fiecare *„eu”*„Eu sunt” este reprezentat de Dumnezeul care a plecat; Dumnezeu este proclamarea unei alterități care acum, după Iluminism, a devenit

vizibilă (102–103). Când este gândit la Dumnezeu, conchide Charlemann, ca ființă supremă care posedă ființa supremă, ființa însăși ca atare rămâne negândită; tot ce este luat în considerare este ființa infinită, sau necreată, sau divină, spre deosebire de finit; în consecință, infinitul este determinat de finit, apărând ca finit și fiind depășit de ființă ca întreg; dar dacă ființa ca atare este gândită, se dovedește că Dumnezeul teismului nu este deloc Dumnezeu (106–107).

Deși analiza mea asupra argumentului lui Charlemann este prea rudimentară și succintă, ea este totuși remarcabilă, deoarece arată clar că abordarea lui Heidegger asupra ontologiei este neputincioasă pentru a înțelege teologia și că această abordare în sine este doar expresia finală a uitării filosofice moderne a viziunii teologice asupra ființei. Atacul final al lui Charlemann asupra finitului și infinitului face acest lucru destul de evident: contradicția dintre ființa finită și cea infinită pe care o descrie este periculoasă doar pentru o teologie cu adevărat univocă sau pentru o astfel de teologie dialectică, așa cum o permite o astfel de ontologie. Doar o ontologie a ființei infinite poate scăpa cu adevărat de dialectica atât de deplorată de Charlemann (o dialectică ce ar putea fi numită „hiper-usiologică” [574] , dar a cărei logică defectuoasă este reluată doar de propria dialectică „anusiologică” [575] a lui Charlemann , care îl reduce pe Dumnezeu - ca să o spun direct - la neantul absolut). Tradiția care vorbește despre Dumnezeu ca ființă infinită și despre creaturi ca ființe finite care există prin participare este o tradiție care a gândit prin distincția calitativă autentică dintre ființă și ființe și dintre infinit și finit, mult mai perfect decât Charlemann, care pur și simplu ia o ontologie univocă și o proiectează fără gânduri asupra unei tradiții de care este străină și pe care este incapabilă să o lumineze. Luați, de exemplu, modul în care Charlemann tratează ceea ce el consideră *analogia entis* teologică dintre Dumnezeu și creaturi: el spune că această *analogie* constă în distincția dintre Dumnezeu și creaturi ca două tipuri de existențe, ambele împărtășind proprietatea abstractă de „a fi”, în raport cu care creaturile sunt momente finite, iar Dumnezeu este singurul moment infinit. Charlemann subliniază pe bună dreptate că o astfel de analogie lasă ființa într-o poziție de indeterminare goală și evazivă și poate doar să obscureze modul în care Dumnezeu se apropie de creaturi (94); dar această remarcă trecătoare, deși este un truism evident, nu are aproape nicio relevanță pentru tradiția teologică. Problema este că *analogia entis,* așa cum este prezentată de Charlemann, devine pur și simplu indistinguibilă de „analogia univocă” (care poate fi doar o analogie atributivă între calități în formă finită și infinită, și nu o analogie a ființei) care ar putea fi derivată din învățăturile lui Locke sau Wolff. Însă *analogia entis* (în forma sa dezvoltată) nu are ca scop *înțelegerea* ființei; mai degrabă, introduce un interval analogic în ființa însăși, deoarece a înțeles deja că Dumnezeu Care Este nu este o ființă printre ființe (nu este o ființă în *interiorul ființei).*ființă). De îndată ce se înțelege diferența ontologică (care în gândirea creștină începe, strict vorbind, cu gândirea

despre contingența creației, despre lipsa de cauză a ființei creației), devine comprehensibilă ideea că ființa finită ar putea fi diferită de ceea ce este (și, prin urmare, diferită de actualitatea originală care o dă). Astfel, teologia poate prezenta o analogie între *esse* , care participă la tot ceea ce există fără diminuare și limitare, și actul transcendent al ființei, care este și existența: viața lui Dumnezeu. Ființa însăși este diferită în Dumnezeu, întrucât Dumnezeu nu este o ființă, ci *Cel Ce Este,* El nu aparține ființei, ci *este* ființă și totuși rămâne. Dacă, din punctul de vedere al lui Heidegger, această idee de *actus essendi subsistens* [576] este doar onto-teologică, doar conceptul lui Dumnezeu ca obiect (entitate) existent separat, atunci aceasta este percepută ca atare doar pentru că a gândi despre existență va părea întotdeauna ca a gândi despre „ființă separată" atunci când nu se admite intervalul analogic pe care *analogia* îl introduce în conceptul de existență. Așadar, pentru Charlemann, ființa se dovedește inevitabil a fi doar o abstracțiune metafizică, o lipsă de formă goală și pură.

Desigur, unul dintre cele mai absurde puncte din argumentul lui Charlemann este afirmația sa că „teismul" nu îndeplinește testul *id quo maius cogitari nequit al lui Anselm* [577] *deoarece* teismul face ca ființa să fie „cantitativ" mai mare decât Dumnezeu. Din nou, acest lucru este perfect adevărat dacă „teistul" gândește (conștient sau nu) în termenii unei înțelegeri univoce a ființei; dar acuzația este pur și simplu goală de sens atunci când este adresată unei tradiții care înțelege ființa ca fiind ea însăși scindată printr-o analogie ireductibilă. Cu alte cuvinte, ce garanție poate exista că Dumnezeu va fi salvat de statutul inferior de simplă ființă, cantitativ inferior ființei ca atare, dacă se încearcă contrastarea divinului atât cu determinarea ontică a ființelor („ființele"), cât și cu indeterminarea ontologică a „ființei ca atare", fără a se lua mai întâi decizia metafizică că ființa este abstractă și univocă? Evident, pentru Heidegger, nu mai puțin ca pentru Hegel, fiecare determinare trebuie considerată ca o condensare ulterioară, o negație (sau „nihilare"), căci altfel ființa este obiectivată ca o existență separată. Dar ce se întâmplă dacă ființa - ca, în primul rând, viața lui Dumnezeu, care este triun și, ca atare, este întotdeauna un dar care se divide pe sine, adresat altuia - nu este ceva extrem de pur, extrem de abstract, extrem de gol, ci ceva extrem de concret, extrem de definit, extrem de frumos? Sau ce se întâmplă dacă ceea ce se comunică analog creaturilor este o ființă adresată întotdeauna alterității, întotdeauna deja formă, lumină și frumusețe? Ce se întâmplă dacă, în însăși dimensiunea determinării infinite, ființa se distinge calitativ de ființe nu ca o indeterminare goală, ci ca o plenitudine ontologică care depășește absolut ființele? Aceasta este o întrebare estetică și, în același timp, o întrebare ontologică și, ceea ce este mai important, o întrebare teologică: oare ideea (așa cum crede Charlemann) că Dumnezeu nu este o ființă printre ființe (sau o ființă în interiorul ființelor) interzice în mod necesar gândirea unui Dumnezeu dinamic, activ, autorevelator? Este o astfel de idee doar un „teism" nechibzuit, o reducere

a lui Dumnezeu la un idol? Este tradiția consacrată de a vorbi despre Dumnezeu ca despre unul în care esența și ființa sunt una o uitare a ființei ca atare, iar chestiunea ființei ca atare o uitare a lui Dumnezeu? Ar trebui să restaurăm din nou ordinea în acea tavernă demodată de sub semnul „ființei necesare” și să spunem: dacă ființa nu este plenitudinea - plenitudinea originară a unui anumit act infinit - atunci nu poate exista nicio ființă finită, nicio ființă - nici în realitate, nici în potențialitate (căci, ca să fim preciși, nimic nu *este ...)*ca o posibilitate). Charlemann însuși recurge la distincția hegeliană dintre infinitatea rea și infinitatea acordului-reconcilierii dintre infinit, definit ca opusul finitului, și infinit, care în realitate este negarea contradicțiilor finitudinii (negarea negării), distingând în același timp între această infinitate și Dumnezeu (95-96). Dar această ultimă distincție (asemănătoare distincției lui Heidegger între φήσις și *Ereignis)* nu face decât să dubleze economia, sigilând-o din interior; și, prin urmare, Dumnezeul lui Charlemann este o banalitate: o negație goală care, atunci când este adresată fiecărui obiect sau subiect, eliberează o absență ce se manifestă ca „celălalt” al fiecărui „eu sunt”. Așa cum pentru Hegel ființa pură este reciprocă cu neantul și devine determinată (*Dasein*) în neantul care neagă activ, tot așa pentru Charlemann libertatea ființei create constă în acea negație irezistibilă la care se referă cuvântul „Dumnezeu”, în alteritatea lui Dumnezeu în timpul neființei; Dumnezeu este negație în aproximare continuă, acesta este non-Dumnezeul autonomiei și diferenței ființei create, Dumnezeul a cărui absență este harul existenței.

Totuși, dacă nu acceptăm ideea că ființa finită *există* doar prin negația originară, prin contradicția care o determină, și dacă nu evităm conceptul de ființă ca fiind abstractă și goală, anterioară negării, atunci limbajul pe care Charlemann îl folosește în raport cu Dumnezeu va părea o versiune mai languroasă a idealismului dialectic. Într-adevăr, vorbirea despre „negație” (mai mult decât simpla „limitare” sau „finitudine”) ascunde o forță considerabilă de mistificare. Există, însă, un punct de vedere pur pozitiv asupra ființei finite: ca expresie analogică a actului infinit pozitiv și determinat de a fi. Limitele, tranzițiile și intervalele care caracterizează ființa finită nu sunt negații determinante, ci consecințe ale unei expresii „muzicale” coexistente în care fiecare moment nu este „opus” sau „negat” de ceea ce este diferit de el, la fel cum nu este opus sau negat de ființa ca atare sau de Dumnezeu, ci fiecare moment „se extinde”, „se adâncește” în raza participării sale la infinit. În mod similar, diferența ontologică nu este un fel de negație: de fapt, atunci când cineva gândește astfel, noțiunea despre ceea ce poate fi este făcută dependentă de o confuzie fără speranță între ontic și ontologic; este mai degrabă jocul expresiv al unei ființe a cărei infinitate *este* expresie. Aceasta nu înseamnă a nega că există un fel de „negativitate relativă” în oscilația din interiorul ființei finite între existență și neexistență și între „asta” și „nu-asta”; dar în această oscilație *nimic nu* este, de fapt, negat: căci orice ființă este *ex nihilo* și, prin urmare, chiar și limitele sale

sunt consecințe pozitive opuse *nimicului* în sens literal; iar ființa ca atare, în Dumnezeu, este o proiecție infinită, transcendând concret și îmbrățișând atât existentul, cât și neexistentul în actul său infinit și nu este negată de niciunul dintre ele. În măsura în care Dumnezeu își revarsă abundența ființei sale, kenotic, asupra ființelor - în momentele finite ale determinării sale, în energiile finite ale acelor transcendentale care sunt reversibile cu esența sa - el rămâne actul pur pozitiv a ceea ce, în experiența finită, are forma unei sinteze de pozitivitate și negativitate: ambii poli participă la coincidența transcendentală în Dumnezeu a „Eu sunt"-ului său trinitar perfect și a „nu-oricărei-ființe"-ului esenței sale infinite - și ambii poli manifestă acest lucru analogic. Aici teologia poate privi favorabil interesul lui Deleuze pentru pozitivitatea ființei și exprimarea acesteia, chiar dacă acest lucru este respins de discursul său ontologic steril despre „imanență". După cum spune Nicolae din Cusa, Dumnezeu este cel mai concret și determinat, *coincidentia oppositorum* [578](ceea ce nu trebuie înțeles dialectic): Dumnezeu îmbrățișează toate contrariile ontologice nu ca pe niște contradicții sau negații, ci ca pe niște serii care, extinzându-se spre pacea Sa, aparțin una alteia și se desfășoară în aceeași muzică. Fără îndoială, o astfel de gândire este liberă de orice limitare a fideismului în raport cu substanțele și introduce cu adevărat dinamismul succesiunii - serialitatea sau repetiția - în filosofia ființei; este o gândire care concepe „determinarea" nu ca rezultat al negării, ci în primul rând ca o diferență în concretețea sa (în cele din urmă, logica negării este logica identității).

Acesta este aspectul cel mai dezbătut în multe controverse teologice privind critica metafizicii: cei care o pun în discuție nu găsesc un cadru adecvat pentru limbajul ființei revelate în doctrina Treimii și, dacă se referă la această doctrină, o fac doar în forma sa hegeliană, ca o doctrină a ființei lumii. Prin menținerea unei distincții absolut idealiste între infinitatea cantitativă și calitativă (și neconsiderându-le pe amândouă ca participând la același act transcendent), precum și ideea experienței negativului (chiar și în forma sa heideggeriană și presupus non-dialectică), Charlemann rămâne încă prea mult un metafizician dialectic; acest lucru îl obligă să trateze transcendența lui Dumnezeu ca o opoziție dialectică față de lume și, în același timp, în conformitate cu dialectica absenței. Grigore de Nyssa înțelesese de mult distincția cu adevărat creștină: el a depășit această diviziune a infinităților, implicită în platonism și în fiecare idealism pur, de la Platon la Hegel. Și mai important este că Grigore a fost capabil să gândească diferența finită ca o *diferență autentică.* În timp ce Charlemann reprezintă libertatea ființei finite în termenii lui Dumnezeu-ca-negație, astfel încât în interiorul finitului trebuie să existe întotdeauna o tensiune care este și o negație a propriului său caracter (într-o ontologie „univocă" ființele „vorbesc despre ființă" întotdeauna în același mod și, prin urmare, pe un ton care indică absența), gândirea lui Grigore permite un infinit în care caracterul diferenței se manifestă ca o expresie liberă și deschisă a lui Dumnezeu care este

și în care, prin urmare, fiecare ființă este în mod unic o expresie tot mai mare a Cuvântului infinit al lui Dumnezeu. Aceasta este analogia originală. Dumnezeu, care este infinit și nu o ființă printre ființe, este și un Dumnezeu personal al alegerii și întrupării, un Dumnezeu dinamic, viu și creator, și aceasta pentru că ființa nu este o specie căreia i s-ar putea clasifica Dumnezeu drept „o ființă", ci este un act prin care Dumnezeu, care nu este niciodată lipsit de formă și frumusețe, dă formă ființelor. Faptele lui Dumnezeu nu sunt „simboluri" ale „istoriei" venirii lui Dumnezeu ca absență, ci acțiuni ale unui Dumnezeu care îmbrățișează ființa, care este în interval și, în același timp, îmbrățișează tot ceea ce se află de ambele părți ale intervalului. Dumnezeu întotdeauna *„este"*„Dumnezeu", transcendent și totuși prezent ca cel care este și se arată, indiferent la demarcațiile metafizice dintre transcendență și imanență, infinit și finitudine, ființă și ființă: tocmai pentru că Dumnezeu depășește și face posibile aceste categorii în ființa lor, el este în ele toate deodată, fără contradicție. Charlemann este cel care l-a făcut pe Dumnezeu un „lucru" care trebuie să fie „non-divinitate" pentru a fi și „ființa divinității", o sincopă dialectică a ritmului diferenței negative în fiecare moment. El protestează împotriva schemei care îl blochează pe Dumnezeu în univocitatea ființei, dar afirmă ființa *ca univocitate* , pur și simplu prin eliminarea completă a lui Dumnezeu din ființă și apoi, paradoxal, obiectivându-L ca negație determinantă.

Pentru o teologie trinitară care are la dispoziție o ontologie analogică adecvată, Dumnezeu nu este afectat sau limitat de diferența ontologică, nu pentru că El este pur și simplu complet dincolo de ființă și nu pentru că El cuprinde ființa și neființa (sau Dumnezeu și non-Dumnezeu), ci pentru că, în măsura în care El este *actusul* oricărei ființe, „înfășurarea" diferenței ontologice se desfășoară în El chiar de la început: și prin urmare El transcende această diferență în creație, o face misterul Său sau ocazia de a-Și revela misterul. „Mai mult"-ul lui Dumnezeu nu este conținut în „transcendența Sa negativă", ci în faptul că El este contextul trinitar al ființei și adevărul ființei ca fiind întotdeauna determinat, întotdeauna diferit, astfel încât cu adevărata neființă pentru El - care este complet exclusă pentru creație - nu este *nimic* . Astfel, definiția lui Anselm despre Dumnezeu, în contrast puternic cu utilizarea excentrică a acesteia de către Carol cel Mare, trebuie interpretată în termenii înțelegerii infinitului de către Grigore. Vorbim despre Dumnezeu care își revelează gloria nu ca o aură de alteritate ce înconjoară, precum un farmec fantastic, toate lucrurile finite, nu ca o absență ce le determină la nesfârșit, ci ca o cantitate cantitativă, *un kavod* [579] . Tot ceea ce este, înțeles într-un mod finit (adică estetic, ca o serie continuă de obiecte care apar la distanță pentru a fi ordonate după felul de dorință care corespunde iubirii infinite a lui Dumnezeu), umple distanța cu lumină, apropiere și pace, întrucât Dumnezeu dă frumuseții sale o expresie și o greutate prin care este posibil să treacă. Dumnezeu depășește ființa ca fiind mereu mai mare, mereu mai frumos, radiant și abundent în formă și, prin urmare, diferența ontologică nu

poate stabili o limită la ceea ce se spune despre el: căci este doar accidentul acestei magnitudini cantitative, libertatea exprimării sale, abundența și darul (tot ceea ce ființa este întotdeauna deja). Treimea depășește ființa nu ca o monadă neoplatonică dincolo de ființă, ci prin îmbrățișarea ființei în actul esențial al iubirii triunitare. În această unitate vie, diferența nu are nevoie să se îndepărteze de Unu către mulți, nu are nevoie să crească din indefinit în negația sa în formă; diferența există în intervalul deschis de „definiția infinită de sine" a lui Dumnezeu în celălalt. În cuvintele lui Grigore Palama: „Când Dumnezeu îi vorbește lui Moise, El nu spune: «Eu sunt Ființa», ci spune: «Eu sunt Cel Ce este». Prin urmare, Cel Ce este nu este produs de esență, ci esența vine de la Cel Ce este; căci Cel Ce este îmbrățișează toată ființa în sine" (*Triade în apărarea tăcerii sacre 3.2.12).* Desigur, Augustin are dreptate când vorbește despre cea mai înaltă formă și iubire a Dumnezeului treimic și a lui Dumnezeu însuși ca o *formă infabricată* [580] *care* își comunică *specia tuturor lucrurilor* [581]., înfățișarea și frumusețea sa. Nicolae din Cusa are, cu siguranță, dreptate când vorbește despre Treime ca fiind unitatea și esența frumuseții, pe motiv că frumusețea Treimii nu este doar vizibilă și dezirabilă, ci și ea însăși vede și dorește *(Excitationes* 6): căci nici unitatea, nici infinitatea nu sunt vreodată lipsite de formă. Dumnezeu îmbrățișează toate lucrurile finite fără negație, alienare, cădere sau contracție; așa cum a înțeles Grigore, întoarcerea către infinitatea lui Dumnezeu nu înseamnă deloc îndepărtarea de ființa finită: întreaga țesătură a ființei este țesută în lumină infinită, întregul său teritoriu aparține distanței infinite prin care Dumnezeu o depășește și este prezent în creație. Toată ființa este un loc de întoarcere, o cale de progres a creaturii din glorie în glorie, prin plierea și desfășurarea infinitului, care este întotdeauna cantitativ, chiar și în distanța sa calitativă. Infinitatea lui Dumnezeu este grea, iar în cadrul ei apropierea de Dumnezeu se realizează prin pelerinajul cantității, prin extazul *epectasei* . Există un singur „mecanism" de definire sau determinare: precedența eternă a formei – imaginea, asemănarea însăși – și infinitatea ca textură infinită a complementării armonice; tocmai această infinitate a infinității „rea" este cea pe care Dumnezeu a numit-o bună la început [582] .

Poate o teologie „post-heideggeriană" mai promițătoare decât cea a lui Carol cel Mare este cea a lui Jean-Luc Marion. Cartea prin care este cunoscut în principal cititorului englez, *Dumnezeu fără Ființă,* tratează în mare parte ontologia lui Heidegger, care i se pare lui Marion pur și simplu un discurs al totalității care îl exclude pe Dumnezeul creștin tocmai pentru că subordonează gândirea despre Dumnezeu gândirii despre Ființă. Modul în care Marion rezolvă problemele constă însă în mare măsură în acceptarea teoriei lui Heidegger despre diferența ontologică și apoi în ridicarea „Iubirii" (ca nume propriu pentru Dumnezeu) deasupra „ființei" [583] ; el chiar (deși în ultimii ani a revizuit această parte a argumentului său) îl condamnă pe Aquinas pentru că a ridicat *ese-ul* printre numele divine și îl interpretează pe Aquinas în același mod în care Levinas l-a

interpretat pe Heidegger. Marion pune accentul în mod special pe distanța dintre Dumnezeu și creație, distanța darului, libertatea lui Dumnezeu față de diferența ontologică și capacitatea sa de a trece prin toată ființa, deoarece El este Dumnezeu, indiferent dacă există sau nu ființă: „Doar iubirea nu este forțată să fie. Și [Dumnezeu] iubește fără să fie” (138). Problema abordării lui Marion este că, deși pe bună dreptate începe prin a gândi distanța dintre Dumnezeu și creație ca pe o distanță a darului, el face această distanță obiectivă, prea asemănătoare cu distanța dintre două „lucruri”: aceasta are dublul efect de a transforma această distanță într-un interval de absență – *chorismos* – pe de o parte, iar pe de altă parte de a priva creația de participarea sa proprie la bunătatea divină și de frumusețea sa reală și imaculată – puterea sa de a proclama slava lui Dumnezeu. A doua consecință iese în evidență în tratarea destul de remarcabilă a vanității de către Marion (108–38): el scrie foarte profund despre plictiseala și melancolia care îl cuprind pe un om dacă, contemplând lumea, nu o vede ca pe un dar al iubirii lui Dumnezeu și despre golul pe care, prin urmare, îl găsește în toate lucrurile; frumusețea este prezentă doar acolo unde a fost iubire, dar acolo unde lumina iubirii s-a stins, există doar vanitate și plictiseală. Dar, așa cum notează John Milbank în cursul criticii sale în general perspicace a gândirii lui Marion, „teza melancoliei și vanității unei lumi în afara luminii harului divin nu se referă la indiferența supremă față de conținutul lumii (...) căci lumea contemplată în lumina harului divin este o lume contemplată ca însăși acea lumină” [584] . Marion nu reușește să facă distincția lui Ioan Damaschin, conform căreia Dumnezeu este infinit de departe de toate lucrurile οὐ τόπῳ ἀλλα φύσει [585] *(De fide orthodoxa*1.13). Drept urmare, Marion aproape cade victimă paradoxului conform căruia cea mai radicală formă de transcendență devine de fapt cea mai radicală formă de imanență: ca și cum, plasându-L pe Dumnezeu la o distanță obiectivă, Marion pare aproape să-L plaseze în distanța și gama diferențelor finitului; dar Dumnezeu este în altă parte. Rezultatul final al tuturor acestora este reducerea lui Dumnezeu la o ființă opusă totalității ființelor, căci El și lumea trebuie atunci plasați la o distanță neutră, o „ființă abstractă”; ființa lui Dumnezeu (sau dincolo de ea) trebuie interpretată ca fiind inerentă Lui, în așa fel încât este pur și simplu alta decât ființa creației și, prin urmare (așa cum ar putea observa Charlemann), finită. Transcendența este astfel descrisă ca o absență în ființa creată, ca un interval indiferent față de Dumnezeu și străin de divin, un interval pe care Dumnezeu trebuie să-l traverseze pentru a iubi. Acest lucru ne aduce înapoi la dialectica negativă, în care este posibil să afirmăm diferențele *(diaphora)* ființei doar reprezentându-le simultan ca indiferențe (*adiaphora*). Dacă „dincolo”-ul lui Dumnezeu devine o alteritate punctată și abstractă, precum alteritatea Unului, încetând să mai fie „contextul” perichoretic al diferenței, atunci cea mai fundamentală afirmație biblică a gândirii creștine este ignorată: că tocmai diferențele din creație *sunt foarte bune* și că tocmai *diferențele* îl proclamă pe Dumnezeu. Deși Marion are dreptate când trece de la considerarea ființei (ca o categorie neechivocă) la

distanța care dă ființă (distanța darului), el nu reușește să gândească această distanță ca actul transcendent de a fi al lui Dumnezeu, care se dovedește întotdeauna a fi un act de iubire auto-strălucitoare: căci singura distanță a lui Dumnezeu este cea în care se poate desfășura jocul dintre ființă și ființe. Ființa este întotdeauna lumină, formă, frumusețe, pentru că Dumnezeu, care este frumos, este sursa oricărei ființe; Dumnezeu *este* ca Treime. Uneori, Marion pare să fie devotat, pe de o parte, tendinței marcionite de a-l înstrăina pe Dumnezeu de creație și, pe de altă parte, tendinței levinasiene de a transforma discursul despre divin într-un discurs acosmic și estetic ; din *fericire* , mijloacele de a evita ambele tendințe sunt deja oferite de înțelegerea lui Marion asupra icoanei (7–24).

Dar și aici apar probleme. Marion vrea să ridice privirea „iconică” a lui Dumnezeu, îndreptată spre ființă dincolo de totalitate, deasupra aspirației „idolatrice” a privirii finite, care marchează limita (sacră) a totalității din interiorul ei. Dusă la extreme (așa cum se pare adesea că este în gândirea lui Marion), această diviziune trasează o linie între revelație și gândirea naturală, dorință sau cultul, ceea ce duce prea aproape de inconsecvența catastrofală a teologiei dialectice. În măsura în care Marion reduce libertatea iconică a divinului la o privire care pare să emane dintr-o sublimitate invizibilă ce se găsește doar de cealaltă parte a înfășurării diferenței ontologice, el cade în dualism. Dar atâta timp cât privirea lui Dumnezeu pentru Marion aparține cu adevărat icoanei, gândirea sa este capabilă să evite acest pericol. Însă uneori Marion întoarce lucrurile astfel încât, în timp ce idolul este produsul privirii obiective (oboseala văzului, când privirea trebuie să se odihnească asupra „primului lucru vizibil care apare”, încetând să mai pătrundă totul) și în timp ce idolul limitează astfel divinul la măsura privirii umane, la vizibilitate, care este și ea în secret o reflexie strălucitoare în oglindă a feței umane (9-15), icoana facilitează vederea, o cheamă în locul unde vizibilul este pătruns de invizibil. Icoana dezvăluie o privire infinită: nu doar distantă, ci atrăgând vederea spre sine, acordând distanță; și dezvăluie că, odată cu *ousia* originală , există deja o ipostază (un gând pur trinitrian), a cărei privire adâncește infinit creația vizibilă, transformând-o, saturând-o cu glorie. Tocmai ipostaza, prin faptul că ne ține în privirea infinită, ne permite să trecem prin oglinda idolatriei noastre și să privim în ochii ei, deoarece ne arată un chip – și asta înseamnă, de asemenea, că fiecare chip este o icoană (17-22). Motivul pentru care aș dori să susțin această linie de discurs (în ciuda deficiențelor sale individuale, a tendinței sale de a subordona specificitatea estetică a icoanei invizibilității privirii sale sau de a o face să sune ca și cum icoana ar contrazice propria sa ființă și nu ontologiile noastre idolatre) este acela că exprimă frumos înțelegerea cu adevărat creștină a relației dintre finit și infinit. Iconița este clipa privirii infinite, care este și ea deschisă vederii și acționează și se manifestă – în interiorul finitului; icoana este o clipă estetică, care este totuși – și într-un fel din același motiv – infinită; gloria sa saturează vizibilul fără a înceta

să fie o privire care ne îmbrățișează la distanță și ne ia în sine ca distanță. Trebuie doar subliniat, oarecum în contradicție cu propria retorică a lui Marion, că distanța stabilită de privire nu este altceva decât distanța lucrurilor create, distanța la care *se vede.*icoană: că distanța divină îmbrățișează îndepărtarea creației de Dumnezeu, făcând din creația însăși o radiație a gloriei divine. Toate acestea sunt de înțeles pentru teologie datorită (afirmate de icoană) primatului ipostasului, acestei coincidențe a esteticului și infinitului - acestei libertăți a lui Dumnezeu de a fi în distanța sa infinită Dumnezeul care este El, acestei *frumuseți* eterne a distanței și acestei superiorități transcendente a esteticului asupra gândirii „ființei ca atare” - cu alte cuvinte, toate acestea sunt de înțeles pentru narațiunea exclusiv creștină a infinitului, pentru gândirea exclusiv trinitară a frumuseții.

În concluzie, Marion, luând în considerare viziunea noastră asupra ființei (în măsura în care pornește de la o poziție fenomenologică), are dreptate când spune că iubirea este necesară înainte ca frumusețea să poată fi văzută, căci iubirea este acea „stare de spirit” esențială care tratează lumea ca frumusețe și, prin urmare, o poate accepta (aici trebuie să recunoaștem: fiecare persoană care experimentează o durere profundă, atunci când bucuria iubirii se transformă în tristețe, știe cât de copleșitoare și închisoarea pare imensitatea lumii, impersonalitatea ei incapabilă de iertare, grandoarea și golul ei fără inimă, insistența ei dezgustătoare...). Dar Marion greșește în mod evident abandonând ființa sărăciei lui Heidegger, care o privează de strălucirea, puterea și harul ei infinit de real, și nereușind să înțeleagă că iubirea este de fapt ontologică și manifestă frumusețea ca adevăr al lumii: iubirea este actul primordial care face ca ființele să fie și, prin urmare, ființa ființelor *este* frumusețe, este lumină. Când viziunea decăzută – victima disperării, mâniei, invidiei, melancoliei, lăcomiei, avariției – se ridică de la aceste stări neesențiale la introspecția iubitoare-miloasă proprie „ochiului simplu” *(oculus simplex)* [586] , ea *vede* ființa. În măsura în care limbajul iconic al lui Marion indică acest adevăr, îl conduce la o ontologie cu adevărat trinitară și la o înțelegere a relației dintre ființă și bine și trebuie să fie infinit preferabil limbajului „feței” al lui Levinas: a-l vedea pe celălalt ca pe o icoană, adică fără a-l întemnița deloc pe celălalt în închisoarea tematismului nostru preconceput, înseamnă a descoperi în strălucirea „exterioară” absolută a celuilalt „colectivitatea” sau intensitatea ineradicabilă a infinitului, ceea ce este propriu să fie iubit, darul unic al frumuseții infinit dezirabile a ființei. Fie cum ar fi, abordarea lui Marion, cel puțin în *Dumnezeu fără Ființă* , este instructivă; Dacă o comparăm cu proiectul steril al lui Charlemann, vom vedea că discursurile anusiologice și hiperusiologice sunt caracterizate de aceleași defecte: ambele supun divinul și profanul unei dialectici, opunându-l pe Dumnezeu ființei finite. În ambele cazuri, lumea și Dumnezeu sunt reduși la unul sau altul capăt al unei polarități - lumea întotdeauna complet identică, Dumnezeu întotdeauna complet Altul - conținute în realitatea și mai mare a „întregului”; adică, în ambele cazuri,

gândirea este închisă în metafizica totalității, lumea este jefuită de erosul său auto-transcendent, de extazele sale transcendentale, iar lui Dumnezeu i se refuză gloria ființei Sale infinit de bogate, vii și frumoase. Mai simplu spus, nici anusiologia, nici hiperusiologia nu ne duc dincolo de fundamentul metafizic sau (dacă se dorește un termen mai specific) dincolo de onto-teologie; dacă fuga de metafizică în acest sens rău este cu adevărat scopul nostru, atunci trebuie să ne îndreptăm către limbajul (opus oricărei înțelepciuni postmoderne) al analogiei ontologice.

3. Analogia entis

Folosesc termenul „analogia ființei" ca „simbol" pentru tradiția metafizicii creștine care, dezvoltându-se din vremea Noului Testament și trecând prin perioadele patriotică și medievală, a realizat - în contextul dogmei trinitare - unificarea metafizicii participării cu doctrina biblică a creației și, prin urmare, a permis pentru prima dată gândirii occidentale să contemple atât diferența absolută a ființei față de ceea ce există, cât și natura adevăratei transcendențe. Această ontologie a fost deja descrisă mai detaliat în secțiunile precedente și, prin urmare, îmi rămâne doar să adaug câteva dintre elaborările sale (ceea ce a fost deja făcut incomparabil mai bine de către cel mai biblic dintre teologi, Dionisie, în *Numele Divine);* trebuie să adaug, de asemenea, că, alegând termenul *analogia entis , îl folosesc în sensul special pe care i l-a dat remarcabilul gânditor Erich Przywara* [587] în secolul trecut . Trebuie să recunoaștem că termenul a efectuat o tumbă polemică în mintea gânditorilor creștini: respingerea și condamnarea notorie și aproape barbară de către Karl Barth a noțiunii de *analogia entis* ca o invenție a Anticristului (și principalul motiv pentru care Barth nu a devenit romano-catolic [588]) a fost îndreptată către cartea lui Przywara - iar acest lucru arată probabil că Barth nu a reușit să-l înțeleagă pe Przywara. Indiferent dacă se consideră afirmația lui Barth, așa cum au făcut-o Jüngel și alții, ca o reacție la distanța față de Dumnezeu pe care o implică de fapt un concept atât de gol precum „a fi" [589] , sau, ceea ce este probabil mai corect, ca o negare a ceea ce Barth considera o formă de teologie naturală, afirmația nu este în cele din urmă nimic mai mult decât un exemplu de invectivă nefondată (și crudă). Nici adoptarea ulterioară de către Barth a „principiului" analogiei în forma lipsită de sânge, dar mai „dramatică", *a analogiei relationis* [590] nu îmbunătățește imaginea , căci această proporție mai „existențială" dintre acțiunea lui Dumnezeu și răspunsul nostru, nebazată pe o gramatică ontologică corectă, duce exact la ceea ce l-a îngrozit atât de mult pe Barth: îl reduce pe Dumnezeu la statutul unei simple ființe, într-un fel la același nivel cu noi. Mai simplu spus, analogia ființei nu unește pe Dumnezeu și creația sub categoria mai generală a ființei, ci mai degrabă măsoară ființa în diferența dintre Dumnezeu și creație; este la fel de distructivă pentru ideea unei categorii generale și lipsite de ambiguitate a ființei, precum este pentru ideea la fel de

„totalizantă” a ambiguității ontologice și, prin urmare, nu aparține niciunui pol al acelei dialectici care este inerentă totalității metafizice: nici echivalenței sălbatice dintre lipsirea de ambiguitate și ambiguitate a lui Apollo și Dionysos, nici identității pure, nici diferenței pure (la fel de incapabilă să vadă ființa în transcendența sa). Din acest motiv, *analogia entis*este complet incompatibilă cu orice „teologie naturală” naivă: dacă ființa este univocă, atunci o analogie directă de la esențe la „Dumnezeu” (ca esență supremă) este posibilă, dar dacă analogia originală este o analogie a ființei, atunci se introduce un interval analogic infinit între Dumnezeu și creație, și tocmai acesta este ceea ce se afirmă că Dumnezeu este cu adevărat proclamat în creație (căci Dumnezeu este infinit determinat și este El Însuși distanța – actul de distanțare – al intervalului analogic). Astfel, *analogia entis* face imposibilă orice analogie pur și simplu „esențialistă”. Dimpotrivă, respingerea acestei analogii, în care transcendența lui Dumnezeu se pierde, servește de fapt doar obiectivării idolatrice a lui Dumnezeu ca o absență sau contradicție sublimă: rămânem atunci cu o dualitate care inevitabil transformă Dumnezeu și creația într-o opoziție dialectică, subordonându-l astfel pe Dumnezeu în cele din urmă ființei (apropo, am deja făcut acest argument). Mai mult, fără *analogia entis* , însăși conceptul de revelație ar fi o contradicție: numai în măsura în care ființa creată este analogă ființei divine și inerentă naturii lui Dumnezeu se poate revela Dumnezeu ca Dumnezeu, și nu în alienare de Sine Însuși; altfel nu ar exista revelație, ci doar legislație emanând de la un zeu ontic separat de noi de o distanță de neconceput, sau poate chemarea fantomatică a unui zeu gnostic străin. Desigur, creaturile nu pot urca prin „esențe” individuale până la înțelegerea lui Dumnezeu, dar creaturile aparțin totuși infinității lui Dumnezeu; a nega acest lucru înseamnă a rămâne în poziția sterilă mental a dualistului religios, care poate afirma gloria lui Dumnezeu doar negând frumusețea lumească. Respingerea analogiei ființei, înțeleasă corect, este o negare a faptului că creația este un act de har, o expresie reală a iubirii lui Dumnezeu și nu un moment de alienare sau negație dialectică; este o respingere a ceea ce se spune în Faptele Apostolilor 17:28 și Gen. 1:1 (și tot ceea ce rezultă din aceste versete). Dacă, așa cum credea Barth, respingerea *analogiei entis* ar fi într-un fel însăși esența teologiei protestante, atunci am fi obligați să observăm că o astfel de teologie ar fi, de asemenea, o invenție a Anticristului și, prin urmare, ar avea cel mai convingător argument împotriva devenirii protestanților.

Dar cum, de fapt, ar trebui să înțelegem această analogie? Trebuie să începem prin a recunoaște că Dumnezeu este ființa tuturor lucrurilor, existând dincolo de orice determinare, negație și dialectică finită, nu ca un „nimic” infinit față de care toate lucrurile ies în evidență (căci aceasta ar părea totuși dialectică și, prin urmare, finită), ci ca plenitudinea infinită a actului transcendental la care participă orice determinare. Aceasta înseamnă că atât existența, cât și non-existența în sfera onticului - atât „punerea”, cât și negația - necesită în egală măsură acest

act pentru a fi. Nici nu este suficient să înțelegem această mișcare transcendentală a ființei, care conferă ființă atât fiecărui „este”, cât și fiecărui „nu este”, ca reversibilitatea originară a ființei și a nimicului în necesitatea de a rezolva tragic finitul - fie că este vorba de „devenirea” lui Hegel, de „temporalizarea” lui Heidegger sau de *différance.*Derrida, întrucât această reversibilitate ar fi deja o opoziție ontică în cadrul absolutului, o indeterminare finală și esențială, supusă propriilor limite și totuși necesitând o explicație ontologică a acelei acțiuni prealabile a simplității la care contradicția sa esențială nerezolvată trebuie să participe pentru a constitui o unitate (adică pentru a fi). În termeni mai simpli, ființa nu poate fi redusă la ființe și nu poate fi negată de acestea; ea joacă pașnic în coloratura expresivă a luminii sale primitoare, în țesătura complexă a țesăturii transcendentale, chiar și în momentele transcendentale ale „acesta” și „nu-acesta”, care vorbesc despre infinitatea simplă și triună a lui Dumnezeu: despre coincidența în El a Sine („Eu sunt Cel ce este”, „Tu ești Fiul Meu iubit”) și a non-lucrului („totul este El”, „În El trăim, ne mișcăm și avem ființa”). Și cel mai important, analogia ar trebui înțeleasă ca afirmarea unui Dumnezeu triunic: Dumnezeu ca sursă a oricărei ființe și, în același timp, Dumnezeul viu al creației, al răscumpărării și al iubirii nemuritoare; Este o expresie metafizică a faptului că însăși diferența dintre creatură și Dumnezeu - integritatea sa ca „ființă” care este, „libertatea” sa ontologică - este o manifestare a modului în care Dumnezeu este unul. Analogia ființei începe cu credința că în ființa însăși, în chiar actul simplității sale, fără niciun moment de alienare sau separare, există întotdeauna deja o diferență; a fi înseamnă a fi manifest; a cunoaște și a iubi, a fi cunoscut și iubit, toate acestea sunt un singur act în care nu există o „esență” neexprimată, nicio contradicție care așteaptă rezolvarea. Astfel, analogia se află întotdeauna dincolo de cei doi poli ai metafizicii necesității: negația și identitatea; analogia dezvăluie că sistemele pur dialectice și pur „identiste” sunt în cele din urmă aceleași; ele îl închid pe Dumnezeu și lumea în închisoarea economiei absolutului, în timp ce ambele aspiră la Identitate. Dacă Dumnezeu este gândit fie ca o substanță totală, fie ca o absență totală, fie ca un fundament sau o negație, „fundamentul Ființei”, fie ca „Total Altul”, atunci el se dovedește a fi doar principiul cel mai înalt al lumii și nu sursa și scopul ei transcendent (de aceea spun că singura modalitate de a raționa despre Dumnezeu în afara categoriilor metafizicii, în sensul rău al cuvântului, trebuie să fie analogia ființei).

Acesta este contextul speculativ final în care vreau să dezvolt modul în care Grigore de Nyssa tratează infinitatea lui Dumnezeu și *epectaza* creației: analogia ființei – mișcarea reală de „analogizare”, a devenirii noastre asemenea lui Dumnezeu în cadrul unei disimilarități tot mai mari – este evenimentul existenței noastre ca o devenire infinită; iar aceasta înseamnă că creștinii trebuie să gândească devenirea fără a recurge la înțelepciunea tragică a uneia sau altei ere metafizice (la respingerea melancolică a timpului, schimbării și distanței de către

platonism – în ciuda inevitabilității lor, sau la dialectica hegeliană, sau la determinarea lui Heidegger, sau la un alt stil de gândire care este capabil să gândească devenirea doar „în direcția opusă” morții). Atât ființa, cât și esența noastră depășesc întotdeauna momentul existenței noastre, apărând în fața noastră ca dar și viitor, comunicându-ne doar în erosul radiant și teroarea *in fieri-ului nostru* [591] , întrucât existența finită, departe de a fi o elaborare dialectică a contradicției originare, este un dar pur, neînrădăcinat în nicio substanță originară, oscilând între neant și trecerea către deschiderea infinității auto-curgătoare a lui Dumnezeu, menținută într-o stare de fragilitate și contingență absolută, imposibilă în sine și, prin urmare, reală în afara ei înșiși. Devenirea este extaz și nimic mai mult; este, de fapt, o tensiune constantă – între ceea ce este un lucru și ceea ce nu este, între trecutul și viitorul său, între interior și exterior și așa mai departe – dar nu este la origine o îndepărtare frenetică de stabilitatea esenței originare. Ființa noastră este pur și simplu extazul sosirii, iar contururile sale, deși sunt întotdeauna inevitabil determinate de umbrele „nu mai este” și „nu încă”, doar dintr-un motiv secundar, din cauza păcatului, devin pentru noi surse de melancolie tragică și anxietate (jelire pentru ceea ce este pierdut, sete pentru ceea ce nu este dobândit), și nu surse de credință, speranță și iubire („aducerea aminte” adevăratului nostru scop, al erosului îndreptat spre infinitatea lui Dumnezeu, al iubirii pentru toate lucrurile în Dumnezeu). Creația este întotdeauna, în fiecare moment, o eliberare, o libertate în care există simultan posibilitățile atât ale iubirii pentru toate lucrurile în iubirea lui Dumnezeu, cât și ale întoarcerii de la Dumnezeu către lucruri și în care, prin urmare, suntem judecați. Evenimentul ființei noastre este deja o eliberare de inevitabilitatea metafizică, un extaz ontic *ex nihilo,* rugăciune, reverență, trezire, substituirea deschiderii cu neantul, reflexia luminii; și în orice moment răspunsul nostru la această chemare originală - ontologică - nu poate fi decât acceptarea sau respingerea (adică experimentăm darul lui Dumnezeu fie ca alegerea noastră, fie ca abandonul nostru). Totuși, chiar dacă devenirea astfel se dovedește a fi un fel de „criză”, mai ales pentru creaturile păcătoase, mai originar este pace, naștere și viață. Limbajul lui Grigore *despre epectasis*descrie perfect o ontologie care a rupt cu fiecare mit care are o genealogie metafizică: devenirea creată, în originalul și în adevărul său final, nu pornește de la vreun fundament, ci pur și simplu tinde spre un scop și, prin urmare, nu trebuie să sufere de tensiunea memoriei, care încearcă să „amintească” o origine imemorială, nici să fie urmărită de melancolia tragică; exteriorul nu este un exil, ci o apariție în manifestarea lui Dumnezeu (în Logosul Său). După cum spune Maxim Mărturisitorul, sfârșitul nostru este începutul nostru, logoi-urile noastre se găsesc în Logosul lui Dumnezeu, ne îndreptăm spre participarea la ființa lui Dumnezeu *(Ambiguum* VII) [592] . Cel mai interior din noi, „esența”, este cel mai exterior: devenim ceea ce suntem prin trecerea finală a exteriorității infinit realizate a Treimii, primind „al nostru” doar prin renunțarea originară la orice fundament. Natura și esența ne depășesc înțelegerea, iar dorința noastră după

Dumnezeu care este deasupra noastră este hrana noastră pentru ființă, „bucuria” noastră ontologică (și nu o închidere dureroasă în propria noastră ființă sau fundament). Această extaz primordial nu necesită niciodată o extragere dialectică a Sinelui nostru din „Celălalt” sau o „aducere aminte” din fenomene; vibrația noastră neîncetată în cadrul evenimentului ființei noastre, între realitate și posibilitate, aspirația noastră către „esența” noastră este participarea noastră la reversibilitatea lui Dumnezeu însuși cu propriul său act de iubire și cunoaștere. Dumnezeu este infinitatea ființei în care se naște fiecare esență, El este abisul frumuseții perpetue spre care aspiră fiecare existență.

Sau, altfel spus, analogia ființei este evadarea din tragedia Identității, care este adevărul ascuns al oricărei metafizici și al oricărei teologii (fie ele dialectice, dualiste, idealiste sau moniste) care nu reușește să gândească ființa analogic. Întrucât analogia nu este între substanțe discrete, cum ar fi, adăpostite sub vălul ființei - între esența „mea”, la care se adaugă cumva existența, și esența lui Dumnezeu, care are existența pur și simplu ca atribut necesar - ci între actul total al ființei mele și actul transcendent al acelei ființe la care participă ființa mea, evenimentul existenței mele apare în întregime ca bun, adevărat și frumos în însăși caracterul său. Ființa, considerată fie ca adevăr al esenței (determinările transcendentale care ne sunt comunicate tot timpul în evenimentul existenței noastre, întrucât devenim constant ceea ce suntem), fie ca adevăr al existenței (evenimentul grațios al participării noastre la a fi ceea ce suntem, chemați în fiecare moment la o ființă nemeritată), este singurul act perfect de iubire manifestat în Dumnezeu, în timp ce în noi este sinteza dinamică a esenței incomensurabile („ce”) și a faptului însuși („că”) al ființei noastre. Astfel încât asemănarea noastră cu Dumnezeu, care este tot ceea ce ne face să fim (să participăm la întoarcerea eternă a Logosului pentru a merge înainte, în lumina Duhului, ca o asemănare cu ființa Tatălui), în diferența dintre finit și infinit este întotdeauna inclusă într-o neasemănare și mai mare - și tocmai această diferență ne face să fim. Când diferența dintre ființă și existent (și, prin urmare, analogia dintre ele) rămâne negândită sau uitată, acest interval este distrus: cel mai important adevăr al ființei noastre devine fundamentul Eului și de acolo apar toată grandoarea, melancolia și neputința dureroasă a metafizicii în „vocația sa nihilistă”. Când metafizica se bazează în prealabil pe alogia Identității sau pe continuitatea Identității dintre ceea ce suntem și eternul „sunt”, „știu”, „văd” sau „voi”, nu contează dacă pornim de la monism sau de la dualism; toată realitatea există în intervalul dintre două puncte de fugă: principiul sau substanța supremă și esența goală, lipsită de caracter, neschimbătoare a „sinelui” meu cel mai adevărat. Acest lucru este valabil chiar și pentru cea mai nobilă realizare a metafizicii occidentale, neoplatonismul, atunci când nu este salvată de teologie: căci dacă adevărul lucrurilor este similaritatea lor esențială originală (în temeiul pozitiv) cu temeiul ultim, atunci fiecare diferență nu este doar accidentală, ci și falsă (deși poate demonstrabil falsă); Pentru a ajunge la adevăr, trebuie să

experimentăm anihilarea tragică a imanentului, reducerea nemiloasă a exteriorului la interior, atât de absolută încât nu mai rămâne niciun contur exterior; socoteala Identității este zero absolut, eliminarea oricărei forme. Reducerea adevărului la Identitate (nu mai puțin decât reducerea sa la alteritate absolută) este deja nihilism și,trebuie să se manifeste în cele din urmă și ca nihilism: cel mai înalt este infinit de jalnic, cel mai adevărat este nimic. Astfel, permițându-i lui Nietzsche să tragă încă o dată alarma, putem spune că în căutarea adevărului ca fundament pozitiv, abolirea adevărului ca valoare este întotdeauna deja realizată în secret. Ardoarea neoplatonismului este atât de instructivă aici pentru că în Occident, în fiecare epocă, a fost clar legată de patosul filosofiei: intervalul care separă cel mai înalt de ceea ce este aici jos este momentul tragic al exteriorității, al alienării, al „testării", care oferă o distanță pentru reflecție, căci*teorie* , pentru comemorare… — dar fiecare mișcare de acolo până aici este o mișcare de divizare, reducere, profanare și uitare, iar fiecare mișcare inversă, de aici până acolo, este o inversiune a aceleiași sărăciri „binevoitoare" — o reducere, o „dezbrăcare" a lumii, o uitare a cărnii, o evadare din timp, o mișcare a singurătății către singuratate. Aici, ca nicăieri altundeva în întreaga această tradiție, întâlnim atât cea mai dulce extaz, cât și cea mai profundă oroare a experienței adevărului ca perfectă conștiință de sine: dinamismul adevărului este o distrugere, o ruină a frumuseților ființei, o ștergere a lumii din spațiul dintre punctul de dispariție al Unului și punctul de dispariție *al nous-ului* în corespondența lor goală. De aceea, dualismul tragic, tovarăș constant al platonismului, a putut da naștere atât de natural monismului tragic al lui Plotin, întrucât dialectica și identismul sunt, în cele din urmă, unul și același lucru (motiv pentru care oroarea postmodernistă a eternității și a conștiinței nu poate scăpa de oroarea platonismului față de „dispersie": viziunea ontologică atât a dialecticii, cât și a identismului este ancorată în egală măsură în aceeași dialectică chinuitoare a Identicului și a Celuilalt). Doctrina creației, însă, afirmând că toate lucrurile trăiesc, se mișcă și există în Dumnezeu, nu pentru că ar putea adăuga *ceva* lui Dumnezeu sau ar putea determina cumva esența Sa, ci ca expresii pline de har ale plenitudinii ființei, cunoașterii și iubirii Sale, eliberează metafizica de orice predeterminare nihilistă: *maior dissimilitudo* [593] a analogiei ontologice înseamnă că *similitudo* [594] dintre Dumnezeu și creaturi, și nu o ședere în asemănarea coruptă a unui lucru de o esență superioară, distorsionată în oglinda spațiului și timpului, există mai degrabă în acea sinteză a momentelor transcendentale și a evenimentului individual care constituie fiecare lucru în ființa sa. Fiecare realitate, în diferența sa, manifestă realitatea lui Dumnezeu în plenitudinea sa. De fapt, „disimilaritatea mai mare" în proporția analogiei înseamnă că „similaritatea" în analogie este cu atât mai mare, cu cât ceva este mai complet ceea ce este, cu cât crește mai mult în măsura diferenței sale, cu atât se agață mai insațiabil de momentele transcendentale care o compun, care îi dau toate mijloacele de a se manifesta și, prin urmare, de a vorbi despre bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Astfel, *analogia entis* este eminent estetică:

tot ceea ce este în neantul său esențial devine ceea ce este, trăgându-se dintr-o sursă infinită de determinare, concretețe și actualitate. Spre deosebire de analogia Identității, care găsește adevărul în golul tot mai puțin particular al singularității esențiale, analogia Ființei găsește adevărul în particularitatea tot mai mare a fiecărui lucru, pe măsură ce pătrunde tot mai adânc în infinit, ceea ce îi dă ființă [595] Există, de asemenea (despre care aproape că nu este nevoie să vorbim) o mult mai mare apropiere între Dumnezeu și creaturi, acordată de analogia ființei, decât în gândirea identistă: principiul cel mai înalt nu ni se opune, nici extern, nici secret în noi, dincolo de lunga ierarhie a principiilor metafizice inferioare, ci este prezent în chiar actul fiecărui moment al ființei concrete; infinita apropiere a lui **intimo meo* interior* [596] este dată tocmai în transcendența infinită *a *summo meo* superior* [597] (care este în același timp **non aliud* * [598] *)*.

Această analogie ne permite, de asemenea, să vedem diferența dintre ființă și esențe și „retragerea" care permite esențelor să iasă în evidență față de ființă – ceea ce include, evident, aparenta „pliere", „blocare" și „ascundere" a ființei – nu ca o negație sau anihilare, ci ca *o kenoză.* Pentru ca ceva să iasă la iveală, trebuie să existe o ascundere mai generală: aspectele invizibile ale obiectului care, fiind ascunse, permit unei forme particulare să iasă în evidență față de prezența „totală", obscurizarea a tot ceea ce obiectul ascunde vederii, ascunderea trecutului și a viitorului care permite obiectului să se dezvăluie în extazele sale „temporale" și, bineînțeles, invizibilitatea ființei înseși, amânarea absolutității sale în dăruirea sa grațioasă de sine către finit; dar tocmai acest lucru face toată diferența în lume, indiferent dacă această mișcare de ascundere în cadrul manifestării este înțeleasă în termenii unei negări originale sau în termenii acelei perfecte auto-revărsări care este ea însăși mișcarea originală a plenitudinii, a manifestării complete. În cele din urmă, dacă relația dintre ființă și ceea ce există nu este univocă, ci cu adevărat analogă, atunci ființa nu trebuie înțeleasă într-o manieră ontică - ca, să zicem, un imens rezervor de posibilități care trebuie distribuit prin „nihilarea" nimicului - ci ca un act transcendent perfect în deschiderea sa; actul imediat al ființei este cel care susține întregul cerc al manifestării în sfera onticului, înzestrand cu realitate atât vizibilul, cât și invizibilul, atât prezența, cât și absența, și permițându-le să participe la *apatheia* [599] și generozitatea sa radiantă, auto-revelatoare, autocunoaștetoare, auto-iubitoare. Ființa nu poate fi negată de negativ, căci întreaga economie a manifestării este darul ei bun; Între ființă și existent nu poate exista nicio luptă, nicio violență originară, deoarece, așa cum spune Maximus, este de neconceput ca infinitul să fie la același nivel cu finitul, care participă la el *(Ambiguum* VII) [600] , întrucât existentul cunoaște non-existența ca fiind opusul existenței sale (participând la ființă), în timp ce ființa însăși este cu totul dincolo de opoziții (*Centurions on Love* 3:27-29). Analogia ontologică învață „ochiul pur" să vadă ceea ce vede ca *keposoza* grațioasă a atottranscendentului în finit și ca exaltarea simultană a

finitului în coincidența pașnică a tuturor momentelor sale transcendentale; ea învață viziunea să vadă această coincidență nu ca o străfulgerare violentă de „lumină totală”, o substanță sfâșiată în două în multiplicitatea existenței, ci ca o unitate atotcuprinzătoare care oferă finitului spațiu pentru ființă. Fără această analogie, ar fi imposibil să înțelegem că însăși „coeziunea” momentelor de experiență este precedată de un act de grație care dă viață atât unității, cât și diferenței (ca și cum – într-un mod grosolan structuralist – am considera limbajul ca fiind alcătuit *doar din*în distribuția diferențială a semnelor și lexemelor, dar nu am observa cum se dezvăluie unitatea anterioară în însăși urgența „ontologică” a Structurii lingvistice) [601] ; nu am vedea că oceanul posibilității, care se actualizează convulsiv ca „lume”, este încă infinit separat de actualitate – unitatea – care permite posibilului să fie. Pe scurt, această analogie ne învață să privim lumea ca pe o creație, văzându-l în ea pe Dumnezeu revărsându-se inepuizabil ca spațiu – corul – *non* -Dumnezeului, cvasi-nimicului, acordând distanță ființelor în îndepărtarea infinită a auto-revărsării Tatălui în „manifestarea” și imaginea Sa eternă: Mielul junghiat de la întemeierea lumii și mereu înviat de Duh. De aceea, considerația *analogiei entis* încheie această lungă meditație asupra doctrinei trinite: Tatăl vede veșnic și iubește infinit întreaga profunzime a ființei sale în Fiul, iluminat de plinătatea Duhului ca o iubire în schimb, iar în infinitatea mereu determinată a ființei sale treimice, Dumnezeu generează toate bogățiile ființei - tot ceea ce toate lucrurile ar putea fi vreodată - în chipul și lumina esenței sale; și de aceea Dumnezeu însuși este deja propria sa analogie, propria sa alteritate infinită și asemănare perfectă. Toate lucrurile - toate cuvintele ființei - vorbesc despre Dumnezeu, deoarece strălucesc în Cuvântul său veșnic. Această distanță trinitară este acea „deschidere” în care un copac crește din pământ, stelele se învârt pe cer, marea se unduiește, toate lucrurile vii se nasc și cresc, îngerii își cântă veșnic laudele; Întrucât acesta este adevăratul interval de diferență, orice metafizică care nu înțelege analogia ființei este un turn Babel, încercând să se înalțe la un principiu superior și să nu rămână în risipa darului și să nu-l exprime. Mișcarea simplă și infinită a analogiei este cea care constituie tot ce este ca ființă, oscilând între esență și existență, primind ambele din ceea ce este dincolo de ea și face ca toate lucrurile să fie deja părtașe la întoarcerea darului, le face să se înalțe în plenitudinea ființei Tatălui prin puterea Duhului, în Fiul. Prin analogie, fiecare lucru ia ființă ca un eveniment pur, fără nicio esență proprie, eliberat de neant prin harul nemeritat *al unei* alte ființe decât Dumnezeu, participând la misterul puterii lui Dumnezeu de a primi totul, de a dărui totul - adică la misterul adevărului că Dumnezeu este iubire.

II. Creația

1. Acțiunea harică a lui Dumnezeu în creație aparține inițial bucuriei, plăcerii, grijii prin care trăiește veșnic Treimea, ca o expresie orientată spre exterior și inutilă a acestei iubiri; și de

aceea creația, mai presus de orice, trebuie primită ca un dar și o frumusețe.

1. Analogia delectationis [602]

Distincția dintre ființă și esență, înțeleasă în sens creștin, este și (în sfera onticului) distincția dintre esență(e) și neființă; este condiția contingenței absolute care determină existența creată. Orice ființă finită este lipsită de temei, nu are o esență originară sau ultimă în sine; este un moment de contingență necondiționat de nicio cauză, trezindu-se mereu din nimic și cuprinzând mereu în sine un interval nocturn de neant, o uitare interioară care este în același timp spațiul a ceea ce Augustin numea memoria *[* 603] , locul unde sufletele noastre se deschid perspectivei acelei lumini înțelepte și iubitoare care le luminează din exterior. Desigur, a vorbi despre memorie înseamnă a vorbi doar despre „aducerea aminte" de către creatură a ființei sale fără temei, a unei ființe mereu plasate la distanță de ceea ce îi dă (ființa), în locul celui care a fost chemat și acum poate doar să răspundă. Memoria înțeleasă în acest fel este una cu uitarea; Spre deosebire de rememorarea lui Platon, care este o fugă de uitarea impusă sufletului de către carne, ea este, mai presus de toate, memoria cărnii, memoria faptului că „țărână ești și în țărână te vei întoarce" (Gen 3,19). Noi venim la ființă nu din alt loc, nu dintr-o stare anterioară de fericire sau glorie pleromatică [604] , ci întotdeauna chemați din neant, creați prin har, primind totul, deși nu merităm nimic. Tocmai acest joc al memoriei și uitării, această dependență radicală de ființa lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea sa simultană, constituie cunoașterea noastră despre creatura noastră. Și nimic nu exprimă mai succint transcendența lui Dumnezeu asupra „pliului" contingenței ontologice decât sintagma din 2 Macabei despre lucrurile create: ότι έκ ουκ δντων έποίησεν αυτά ό θεός [605] . Chiar primul verset *al Cărții Genezei* separă gândirea iudaică și creștină de orice metafizică ce prezintă o continuitate eidetică sau substanțială - ca o necesitate - între sursa ființei și evenimentul ființei lumii, între fundament și manifestare și o separă totodată de mitul pur (forma primitivă a metafizicii), care descrie de obicei ființa lumii ca un fel de sacrificiu cosmic, sau ca sexualitate cosmică, sau ca o revărsare a substanței divine.

Biblia nu face astfel de afirmații și descrie creația deodată ca un fel de proiect comun („să facem...") și, prin urmare, ca un fel de joacă, un fel de artă de dragul artei. În *Cartea Proverbelor,* acest lucru este exprimat cu o subtilitate rafinată în figura Înțelepciunii, care, asemenea unui copil, se joacă sub ochii lui Dumnezeu, oferindu-I bucurie în munca Sa; și este exprimat cu aceeași grație în *Cartea lui Iov* în figura stelelor care cântă la creație și a îngerilor care se bucură. Din acest motiv, este inevitabil ca, atunci când gândirea creștină începe să vorbească despre Dumnezeu ca ființă sau despre analogia dintre creație și Dumnezeul care o dăruiește, aceasta să implice răsturnarea pluralității concepțiilor metafizice

despre ființă, înlocuirea pluralității *eidos-urilor cu icoane* , care sunt asemenea lui Dumnezeu doar în diferența lor liberă (și infinită) față de Dumnezeu. Discursul creștin despre analogia dintre ființa creaturilor și ființa lui Dumnezeu este ceva asemănător unui discurs despre diferența ireductibilă și totuși legătura declarativă dintre ființa unei opere de artă și ființa creatoare a artistului (desigur, nu o conexiune arbitrară și cu siguranță nu una „necesară"). Nimeni nu a demonstrat vreodată o neînțelegere mai profundă a acestei analogii decât Heidegger, după cum reiese în special din intoleranța sa generală față de ceea ce el considera obiectivarea medievală a ființei ca *fapt concret* [606] al creației, ca produs disponibil. Motivul creației ca artă divină este cu adevărat o analogie nu doar între producător și „produs", ci între bucuria și libertatea creatoare a artistului și libertatea expresivă a formelor create de această bucurie, între iubirea divină care precede fiecare obiect al iubirii și *Anwesen* [607] (ca să spunem așa) acelor lucruri care mărturisesc această iubire permițând pur și simplu să fie ceea ce le produce într-o formă radiantă și transparent clară. Din nou, această analogie este o diviziune și o distincție, fiind totodată un interval de participare la ființa acordată de Dumnezeu creaturii: creația vorbește despre gloria lui Dumnezeu tocmai pentru că nu este necesară, pentru că este o expresie a iubirii care este întotdeauna îndreptată către altul. Ființa Creatorului, în comunicabilitatea sa cu creatura, se distinge în același mod în care (pentru a folosi aceeași comparație nesatisfăcătoare) ființa artistului se distinge în alteritatea artei sale, care participă la propriul act esențial de a fi, cunoaștere și iubire al artistului. În acest sens vorbesc despre ființa creată ca o analogie expresivă sau ca o expresie analogică. Analogia nu constă într-o ierarhie statică a esențelor, nici în întemeierea misterioasă a substanței sufletului în substanța divină, ci în acea bucurie care evocă - și prin aceasta îi dă ființă - diferența și în acea iubire care evocă și răspunde: adică în frumusețe.

Ființa creației este desfătarea lui Dumnezeu, frumusețea creației este slava lui Dumnezeu; frumusețea manifestă strălucirea luminii necreate, strălucirea Taborului în jurul tuturor lucrurilor, *o claritas* [608] *care* dezvăluie contururile a ceea ce aduce și le arată ca fiind contururile clare ale acelei greutăți, acel *kavod* care proclamă splendoarea lui Dumnezeu; este coincidența formelor de la suprafața ființei și adâncimile infinite ale luminii divine la care participă fiecare formă [609] .

Astfel, Dumnezeu împarte diferenței particularitatea sa, îi dă formă, strălucire și importanță; toate lucrurile care diferă sunt greutatea gloriei însăși, gloria însăși, generozitatea inepuizabilă a bunătății lui Dumnezeu care se depășește pe sine. Prin urmare, creația nu are niciun fundament; ea Îl însoțește pe Dumnezeu fără nicio esență, posedând doar caracterul unei expresii libere și deschise în infinitatea propriei sale exprimări. În creație, Dumnezeu, niciodată în afara Cuvântului său, se exprimă totuși „în afara", față de ceea ce are ființă doar pentru

că cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi niciodată fără răspuns (Isaia 55,11). În sensul cel mai strict, teologia poate folosi un astfel de concept precum *ousia* Dumnezeului unicul [610] , definindu-l apoi întotdeauna, în virtutea dinamismului perichoretic al Treimii, ca *ousia* pe cale, transmiterea veșnică în iubire a tot ceea ce este Tatăl către Fiul și Duhul și reînnoirea neîncetată a acestui dar. Creația este doar o strălucire care strălucește peste această viață de iubire și cunoaștere și numai prin har; Este în primul rând o suprafață, o țesătură strălucitoare a gloriei, al cărei adevăr ascuns este corespondența sa estetică cu frumusețea iubirii divine așa cum este exprimată veșnic de către Treime: ordinea sacramentală a luminii. Alexandru din Galia declară că frumusețea divinului constă în ordinea relației dintre cele trei Persoane divine (*Summa theologica* I, inq. I, tract. 3, q. 3, art. 2, ad 2), iar Augustin spune că frumusețea creației este proclamarea frumuseții divine (*De civitate* Die 2.4.2), în timp ce Ilarie vorbește despre un Dumnezeu care este în întregime frumusețe și care se reflectă în frumusețea creației sale (*De Trinitate* 1.6-7) [611] ; iar această frumusețe a Treimii, această ordine a *perichorezei* lui Dumnezeu , este însăși mișcarea bucuriei, mișcarea Persoanelor divine una în cealaltă și, prin urmare, analogia dintre frumusețea lumii și frumusețea lui Dumnezeu este un fel de *analogia delectationis* . Bucuria lucrurilor create exprimă bucuria distanței infinite a lui Dumnezeu. Pentru gândirea creștină, așadar, bucuria este presupoziția oricărei epistemologii solide: această bucurie constituie creația și, prin urmare, poate fi înțeleasă și văzută corect doar prin bucurie, numai bucuria îi poate înțelege limbajul. Numai iubind frumusețea creației - numai văzând că creația este cu adevărat frumusețe - se poate înțelege ce este creația.

Descriind teologia lui Bonaventure și considerația sa asupra analogiei dintre proporțiile numerice ale frumuseții lumești și unitatea Treimii, Hans Urs von Balthasar remarcă faptul că „această tendință a creatului de a manifesta divinul se referă la puterea lui Dumnezeu Cuvântul de a se exprima - și, prin urmare, se referă la încântarea Creatorului; iar Cuvântul însuși se referă la relațiile de exprimare din cadrul Dumnezeirii, la bucuria Tatălui în generare” [612] . Creația, ca expresie estetică a iubirii trinitare, este întotdeauna deja har în sensul cel mai deplin: tocmai această „har” manifestă natura „harului” divin. Într-adevăr, afirmațiile lui Dumnezeu despre bunătatea creației Sale din primul capitol *al Genezei* pot fi înțelese ca indicând în primul rând o apreciere estetică, și nu doar una morală; numai din cauza păcatului trebuie ca bunătatea creației să fie separată și atribuită conceptual unor categorii exclusiv transcendentale și numai din cauza păcatului creația este considerată ca posedând o axă etică separată. Aproape că se poate spune că această categorie distinctă a moralului este o intruziune în bucuria estetică, în acea sursă abundentă a existenței create, întrucât adevărul, care a fost odinioară experiența paradisiacă a iubirii divine în frumusețea imaculată a creației, este acum pierdut și a devenit o categorie separată. Scrie Thomas Traherne [613] în lucrarea sa *Centurionii.*

Poți fi sfânt fără a atinge scopul pentru care ai fost creat? Poți fi divin dacă nu ești sfânt? Poți atinge scopul pentru care ai fost creat dacă nu ești drept, dacă nu acorzi lucrurilor respectul cuvenit? Toate lucrurile au fost create pentru a fi ale tale, iar tu ai fost creat pentru a le judeca valoarea: aceasta este datoria ta și scopul pentru care ai fost creat și ceea ce ți-a fost dat ca posesiune. Scopul pentru care ai fost creat este să judeci tot ceea ce Dumnezeu a creat, ca să te poți bucura de el împreună cu El în fericire (1:12) [614] .

Și, de asemenea:

A înțelege lumea și a te bucura de ea corect înseamnă a-L înțelege pe Duhul Sfânt și a vedea Iubirea Lui: El este Mintea Tatălui. Și aceasta Îi este mai plăcută decât multe lumi, chiar dacă le-am fi creat la fel de minunate și mărețe ca aceasta. Căci odată ce cunoști această lume, vei găsi bunătatea și înțelepciunea lui Dumnezeu în ea atât de clar încât crearea unei alte lumi sau a unei lumi mai bune nu va mai fi de conceput. Această existență a fost creată pentru savurare și nimic nu-L place pe Dumnezeu sau Îi slujește mai mult decât Sufletul care se bucură de această existență. Căci Sufletul atinge scopul dorinței Sale în Creația sa (1:10).

Hamann a deplâns consecințele deprimante ale consumului din fructul pomului cunoașterii, în special faptul că omenirea a fost forțată să prefere conceptele speculative plăcerii poetice ca principală modalitate de a înțelege adevărul lucrurilor [615] ; pentru el (și aceasta poate că aproape nu are paralel în gândirea creștină), adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu în creație - adevărata analogie - consta într-o admirație copilărească pentru creativitatea poetică cu adevărat concretă a lui Dumnezeu, în sarcina de a traduce limbajul acestei creativități și de a o adapta la poezie. În experiența frumuseții, chiar și acum, redescoperim, într-o oarecare măsură și în anumite momente, acel motiv paradisiac. Nicolae din Cusa remarcă faptul că gustul înțelepciunii eterne se simte în tot ceea ce este plăcut, plăcerea eternă se simte în toate lucrurile care dau plăcere, frumusețea eternă se contemplă în tot ceea ce este frumos și dorința eternă se simte în tot ceea ce este dezirabil *(Idiota de sapientia* 1); el susține chiar că un bărbat care vede o femeie frumoasă și se simte mișcat văzând-o prin aceasta îi dă glorie lui Dumnezeu și admiră frumusețea infinită a lui Dumnezeu *(Excitationes* 7). Și Augustin spune: bucuria este acea „greutate” din suflet care îl face să se încline spre sau să se îndepărteze de iubirea lui Dumnezeu, în funcție de modul în care inima este dispusă față de frumusețea creației lui Dumnezeu *(De musica* 6.10.29). Nimic din toate acestea nu înseamnă că sufletul, încețoșat de păcat și împovărat de suferințele vieții pământești, poate avea acces la o intuiție directă a formei divine în țesătura creației; totul ține de hermeneutica creației, de îmbrățișarea teologică a creației ca cuvânt divin în însăși excesul său estetic, în frumusețea sa neimpusă. În măsura în care creația nu este excesul unei confuzii

de substanță divină, nici coluziunea întunecată dintre forma ideală și materia haotică, ci singura expresie a bucuriei și *agapei* revărsătoare a Treimii, bucuria și iubirea sunt singurul său limbaj și singurul său fundament; prin urmare, trebuie să învățăm o anumită orientare, un fel de har și venerație, chiar un fel de plăcere, pentru a vedea în ce sens creația vorbește despre Dumnezeu și pentru a înțelege adevărul cel mai intim (adică cel mai exterior) al naturii creației. Creația este un nou accent expresiv în discursul divin al iubirii treimice, a cărui expresie deplină, perfectă și infinit variată este Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu.

Aceasta înseamnă, de asemenea, că lucrurile date în percepție nu pot, în sine, să distragă atenția de la Dumnezeu. Toate lucrurile pământești, în bunătatea lor, Îl proclamă pe Dumnezeu, iar proclamarea lui Dumnezeu poate fi auzită și văzută doar prin intermediul manifestării lor infinite. În sine, ele nu au nicio esență în afara bucuriei divine care le creează și le formează: sunt o ordine de proporții, un aranjament sau o parataxă exactă de semne (*semia*) și, prin urmare, nu au în sine nimic cu care să le distragă atenția de la Dumnezeu, care nu le dă nicio importanță specială, nicio greutate în afară de greutatea gloriei. Doar dorința vicioasă, care caută să posede lucrurile lumii ca pe o proprietate inertă, în scopuri violente sau egoiste, dezordonează atât de mult lumea percepută încât este distrasă de la Dumnezeu, pe care, de fapt, realitatea percepută îl proclamă; o astfel de dorință nu devine victimă a unei frumuseți mai puțin bune sau pângărite, ci încetează să mai vadă frumusețea fizică, materială și temporală *ca atare.*și, prin urmare, o înrobește. Desigur, teologia a suferit din punct de vedere istoric de multe percepții debilitante: de tensiunea dualistă ocazională din cadrul micului petic de metafizică patristică, de teologia spectrală zwingliană a sacramentelor sau de misticismul calvinist al cultului gol, neîmpodobit (care îl ia în mod idolatric pe Dumnezeu drept un obiect ce se poate pierde printre alte obiecte) și de alte tendințe de a crede că sufletul este purificat prin abstracționarea de viața simțurilor sau că Dumnezeu este glorificat prin epuizarea lumii. Pe de o parte, o astfel de gândire îl limitează pe Dumnezeu și lumea la o relație de totalitate, o oscilație între bogăție și sărăcie, ideal și umbră, adevăr și falsitate, în loc să recunoască lumea ca expresie liberă a unei abundențe infinite și atotcuprinzătoare de lumină. Pe de altă parte, și acest lucru este și mai regretabil, o astfel de gândire este ofensatoare pur și simplu pentru că este nebiblică, pentru că nu este disciplinată sau inspirată de doctrina Întrupării și pentru că nu reușește să înțeleagă că Dumnezeul triunic este deja plin de prietenie, bucurie și glorie în sine și nu necesită niciun sacrificiu al iubirii lumești - nicio înțelegere cu totalitatea - pentru a-și spori gloria; lumea nu adaugă nimic Dumnezeului triunic, nici prin afirmare, nici prin negare, ci numai prin afirmare în iubire mărturisește cu adevărat despre Dumnezeu. Astfel, a vedea lumea ca frumusețe înseamnă educația morală a dorinței și corectarea vederii; în perfecțiunea bucuriei se naște caritatea și în perfecțiunea carității devine posibilă bucuria. Învățând să vedem lumea ca frumusețe, se învață acea măsură a iubirii

care acceptă toate lucrurile nu doar pentru a le păstra „pentru sine”, ci ca fiind frumoase în însăși strălucirea lor; și, învățând acea măsură a milei care permite ceea ce este să rămână în alteritatea sa, îți deschizi viziunea asupra lumii către frumusețea ei, adâncind această viziune către infinitatea frumuseții care îmbrățișează lumea.

Dacă toate acestea par a fi o acumulare fie a unui dogmatism prea afirmativ, fie a unui entuziasm prea arzător, este doar pentru a reveni încă o dată la axioma fundamentală a esteticii teologice creștine: că creația există fără necesitate. Dumnezeul creștin nu este niciodată un Dumnezeu al unei subiectivități abstracte, al unei simplități inefabile, necesitând medierea „externului” pentru definirea sa, deoarece Dumnezeu este o Treime care se explică pe sine, se exprimă și răspunde veșnic și are toată prietenia, manifestarea și frumusețea în abundență perfectă; și, prin urmare, pentru Dumnezeu creația nu este niciodată „necesară”. Desigur, nu ne-ar plăcea să credem că libertatea lui Dumnezeu în creație este doar libertatea spontan deliberată a unui subiect finit, care îl face pe Dumnezeu sclav al propriei voințe; adevărata libertate - libertatea ontologică *a apatheiei* - este acea plenitudine perfectă și nestingherită în virtutea căreia natura divină este ceea ce este și în virtutea căreia Dumnezeu este Dumnezeu (așa cum adevărata libertate umană este perfecțiunea naturii cuiva în unitatea ei cu bunătatea lui Dumnezeu). Prin urmare, putem spune că pentru Dumnezeu nu poate exista creație (căci creația nu adaugă nimic lui Dumnezeu, ci doar participă la El), dar putem afirma, totuși, că creația este „necesară” într-un alt sens, estetic: este etern potrivit bunătății lui Dumnezeu ca El să fie un Creator iubitor care își manifestă iubirea trinitară în creaturile Sale. Nicio afirmație nu ar putea fi mai derogatorie la adresa transcendenței lui Dumnezeu decât ipoteza lui Duns Scotus conform căreia Dumnezeu *ar putea* , dacă ar vrea, să creeze o lume complet străină naturii Sale (ca și cum Dumnezeu ar fi un subiect limitat care posedă o natură limitată). Dar nicio afirmație nu ar putea reduce mai complet pe Dumnezeu la o totalitate metafizică (sau, așa cum se întâmplă, să priveze mai complet creația de libertatea sa expresivă) decât „ohne Welt ist Gott nicht Gott” [616] [617] a lui Hegel.Dorința divină care constituie ființa creată riscă să depășească dansul trinitrian doar pentru că această dorință este întotdeauna caracterizată de generozitatea care acordă diferența și de frumusețea care se dezvăluie. Ideea hegeliană pornește de la sărăcia reflecției imanente, nu de la frumusețea interioară, și se îndreaptă spre opusul său, spre neant (cu care este, într-un anumit sens, reciprocă). În acest caz, frumosul, ca semn al libertății și suveranității lui Dumnezeu, nu joacă un rol primar în gândirea lui Hegel; frumusețea poate figura în sistem doar secundar, prin metabolismul negației. A înțelege ființa creată ca fiind, într-un anumit sens, o necesitate metafizică pentru Dumnezeu înseamnă inevitabil a o înțelege ca provenind din sublim, ca determinând, articulând, negând sau „înzestrand cu frumusețe” ceea ce (în sine) îi lipsește determinarea, expresia adecvată, bucuria cuvenită sau adevărata

frumusețe; creația ca expresie complet bună (ceea ce înseamnă inițial frumos) a binelui (ceea ce înseamnă și frumos) Dumnezeu poate fi înțeleasă doar ca o non-necesitate radicală. Dumnezeul creștin nu se îndreaptă niciodată spre „opusul" său, întrucât întreaga mișcare de coborâre – creație, legământ, întrupare – este deja conținută în mișcarea perichoretică a Treimii: în ieșirea veșnică a Fiului, în respirația veșnică a Duhului, în restaurarea veșnică a tuturor lucrurilor în Tatăl. Astfel, Dumnezeu, chiar și în mijlocul a ceea ce nu este Dumnezeu, este întotdeauna un Dumnezeu care voiește ceva pur și simplu pentru că este așa, care se îndreaptă spre ceea ce iubește și alege din proprie voință: spre creație, spre Israel, spre Biserică. Creația, *ca*Creația este liberă, neforțată, înzestrată, aleasă, cunoscută și iubită de Dumnezeu și, prin urmare, este inițial un moment de mișcare spre divin, un moment de pace; nici violența limitativă a negării, nici potențialul neexprimat al naturii divine nu creează lumea. Și aceasta este gloria specială a creației: deși Hegel a încercat să descopere în frumusețea lumii demnitatea necesității divine, teologia creștină atribuie creației demnitatea și mai înaltă a bucuriei. Creația este în sine bună, atât de bună încât să-i ofere plăcere Dumnezeului infinit, deși El nu are nevoie de creație; nu este niciodată un joc limitativ al negării și indiferenței, o oscilație între sens și simplu particular. Pentru gândirea creștină, creația este o manifestare liberă și expresivă, fiecare detaliu proclamând gloria lui Dumnezeu și nu o odisee a autodeterminării divine; în ea se afirmă particularul; și, întrucât în lucrurile create nu există nicio diferență semnificativă între „esență" și aparență - căci creația este lipsită de temelie și se bazează pe Dumnezeu, fiind strălucirea curcubeu a gloriei Sale - nu există nimic mai fundamental decât seria superficială a frumuseții în creație și nimic nu trebuie „salvat" de particularitate prin acea dedublare dialectică în care negarea însăși este la rândul ei negată. Și tocmai absența necesității vorbește cu adevărat despre Dumnezeu și „corespunde" unui Dumnezeu care este întotdeauna abundent în bucurie, prietenie și iubire [618] .

Mai mult, pentru a afirma evidentul, are sens să afirmăm absența necesității interne în divin doar dacă recunoaștem și că nu există nicio necesitate externă care să-L poată obliga pe Dumnezeu să creeze; adică, creația nu este un act de depășire, nu este un act de cucerire, nu este o afirmare necesară a puterii divine împotriva întunericului, haosului sau neantului. Mitul haosului este, desigur, extrem de atractiv pentru teologie, oferindu-i aplicații atât morale, cât și cosmologice, și există cu siguranță un limbaj în Biblie care pare să susțină o astfel de imagine a creației; dar dacă un astfel de limbaj este luat atât de literal încât să ascundă distincția dintre actul transcendent al lui Dumnezeu de a da ființă la ceea ce nu este și jocul și fluctuația formelor și forțelor finitului din cadrul creației (în special al creației decăzute), atunci riscă să devină cea mai rea dintre toate narațiunile mitice. Ideea că existența este întotdeauna o complicitate între ordine și dezordine, sau o alianță fragilă a formei cu un substrat material dificil de gestionat, sau o luptă între ierarhii stabilizatoare ale puterii politice, emoționale

sau raționale și forțele incerte și convulsive ale naturii, sinelui sau materiei, este, într-un sens sau altul, mitul filosofiei și culturii păgâne, al multor varietăți „reacționare” și „progresiste” de raționalism și al unui anumit stil de fantezie postmodernă - din nou, o poveste despre competiția și interdependența nesfârșită dintre Apollo și Dionysos (fiecare cu propriii săi adepți). Dar toate acestea sunt fundamental diferite de narațiunea biblică a creației. Chiar și pustiul și întunericul *(tohu-va-vohu)* din Gen 1:2 [619] au fost create de Dumnezeu (Gen 1:1): nu sunt o materie autonomă, neînduplecată și fără formă, supusă formei care se impune și este adusă într-o anumită formă de către aceasta, ci doar solul virgin al creației, latent în așteptarea faptului ca Dumnezeu să-i dăruiască harul fertilității. Imaginea creației ca și cucerire a haosului a reapărut adesea în gândirea creștină, așa cum păcatul a fost adesea considerat o nouă intruziune în lumea haosului sau a neantului, cucerită de Dumnezeu în actul creației; acest lucru poate fi observat, de exemplu, în diversele curente ale platonismului medieval și renascentist (de exemplu, în școala de la Chartres din secolul al XII-lea, în special la Bernard de Chartres sau la Bernard Sylvester, sau în poezia epică renascentistă bazată pe Hexaemeron, de la Du Bart la Milton). Însă pericolul acestei imagini (cu riscul de a repeta evidentul) este acela că poate ascunde libertatea și bucuria spontană a lui Dumnezeu, care se exprimă în creație și în dragostea pentru ceea ce creează. Doctrina *creatio ex nihilo*vorbește despre un Dumnezeu care dăruiește din generozitatea Sa, nu despre un Dumnezeu care luptă împotriva întunericului, iar dacă ignorăm caracterul radical al acestei doctrine, atunci Dumnezeu și creația nu pot fi gândiți decât în termeni de totalitate și, într-adevăr, de totalitate a violenței. Iată problema fundamentală legată de interpretarea lui Barth a Genezei 1, care presupune că creația câștigă cumva ceva din haos și că Dumnezeu trebuie apoi să protejeze activ creația de haos, care există cumva ca cealaltă latură a creației [620] . Dar cealaltă latură a creației este, pur și simplu, nimicul complet; creația în întregime este acea suprafață strălucitoare care indică spre Dumnezeu, spre acele intervale și momente de frumusețe, în lumina și întunericul său, care proclamă la nesfârșit gloria lui Dumnezeu în liniile, dezvoltările și tranzițiile lor convergente și divergente.

Niciun teolog nu arată mai subtil sensul creației ca pură suprafață (așa cum era de așteptat, revin la protagonistul meu) decât Grigore de Nyssa: pentru el, creația *este* doar răspunsul luminii la lumină: în afara ei nu există nicio lume despre care s-ar putea vorbi. Acest lucru este valabil chiar și pentru natura „materială”: Grigore, la fel ca Vasile înaintea lui, în diferite locuri neagă chiar că lumea are vreun substrat material în afară de actele inteligibile care constituie proprietățile sale perceptibile; lumea corpurilor este o confluență de „gânduri”, „concepte pure”, „cuvinte”, „potențialități” noetice *(In Hexaemeron; PG, 44:68–72; DAR 124; DHO 24: 212–13),* emanând din natura divină; aproape s-ar putea spune că *esse*- ul său este *percipi* [621] *;* Sfera fenomenală, spune Grigore, nu

este formată din materie inferioară, întrucât „voința divină este materia și esența lucrurilor create (ὕλη και ουσία των δημιουργημάτων)” (IITIF; GNO 2.2:11), „materia, forma (κατασκευή) și puterea (δύναμις) lumii” (De vita Gregoni Thaumaturgi; GNO 10.1: 24); ceea ce este aici jos pare a fi un fel de oglindă fără amalgam, o adâncime care este o suprafață pură - și o suprafață compusă în întregime din lumina pe care o reflectă. Aceasta este o viziune mult mai inteligibilă a relației lumii cu cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu pentru propria sa bunătate decât, de exemplu, cea a lui Eberhard Jüngel, care spune (cu o anumită îndrăzneală mitopoetică) că Dumnezeu trebuie să depășească neantul prin raportarea creativă la el [622] . Dar *neantul*nu-L provoacă pe Dumnezeu, nu este un „lucru” cu care Dumnezeu se află legat creativ; El nu trece pe lângă nimic fără atenție, nu este literalmente nimic pentru El, nu are niciun rol nici în ființa lui Dumnezeu, nici în dorința Sa de a crea. De fapt, nimic nu este ceea ce este depășit, dar asta înseamnă că nu există o depășire originală. Există doar textul – cântecul – creației, care se desfășoară neîncetat, și există deschiderea sa infinită, care vorbește despre Dumnezeul infinit. Triumful lui Dumnezeu este întotdeauna deja perfect; triumful lui Dumnezeu constă în faptul că El este Dumnezeu, așa cum este în eternitate, mereu „ieșind” la infinit din sine și „posedându-se”. Creația nu este cucerirea abisului. Mitul haosului este mitul sublimului, legenda lui Dionysos, legitimarea cultică a fiecărei stări de război; dar creația este un dar conținut de infinitatea lui Dumnezeu, transmis de la Persoană la Persoană prin Treime, la a cărei îndepărtare infinită participă toate intervalele diferenței sale. Mai mult, doar în aceste intervale de frumusețe apare sublimul - ca întârziere, intensitate, disonanță, imensitate. Frumusețea expresivă a creației nu ascunde nicio profunzime haotică, ci doar îmbrățișează energiile și complexitățile suprafeței; și chiar și cele mai tragice circumstanțe nu indică un adevăr profund și persistent, ci doar dezordinea și discordia suprafeței, rănile care necesită vindecare. Nu există haos, există doar voința de haos și violența pe care o aduce asupra ființei [623] .

2. Cadou

Dacă creația nu trebuie înțeleasă ca depășirea a ceva ce *trebuie* depășit pentru ca aceasta să aibă loc, atunci ea trebuie înțeleasă ca un dar. Evident, aceasta nu este o problemă, dar sensul - și însăși posibilitatea - a „dărui” a devenit un fel de întrebare în filosofia continentală: Derrida a analizat-o recent într-un mod complex, iar o parte din esența concluziei sale este că ideea de dar este ceva vag și incoerent, cu excepția (într-un sens limitat și încă ambiguu) a aplicării sale la un fel de nihilism ontologic (prin care mă refer la ideea de „nihilare” a lui Heidegger) [624] . Forma seculară modernă a acestei întrebări, în special în cercurile intelectuale franceze, și-a început existența ca temă în cadrul anumitor studii antropologice și sociale, așa cum se reflectă cel mai clar în *Darul de Marcel Mauss* [625] ; Rolul darului în societățile tribale, și apoi în societate în

ansamblu, a fost atât de complet redus printr-o serie de interpretări la un mecanism contractual, la un semn al puterii, la o justificare a datoriilor, la concurența celor „bogați” și la circulația creditului, încât însuși conceptul de caritate a fost în mare parte înlocuit de imaginea societății ca o mașină care funcționează prin economia obligatorie a schimbului simbolic. La urma urmei, ca început al unui contract, darul poartă întotdeauna cu sine povara unei obligații reciproce, o datorie care este adesea mascată de generozitatea și recunoștința convenționale. Nu că înțelegerea lui Mauss asupra problemei ar fi fost atât de sumbră; el a văzut suficient de clar reciprocitatea (inegală) a oferirii de cadouri ca bază originală a comunității morale; dar o astfel de viziune moderată asupra subiectului, cu toleranța sa față de ambiguitatea motivelor mixte și lipsa ei de acrimonia captivantă a suspiciunii marxiste, are evident puține șanse de a fi absorbită în gramatica morală a radicalismului academic elegant. Cea mai influentă formulare a darului ca practică a cărei funcție principală este de a asigura o datorie și o obligație este probabil cea a lui Pierre Bourdieu, care distinge darul de alte instituții ale „obligației” prin două caracteristici: diferența și întârzierea. Un dar care este *pe deplin* mulțumit este un dar returnat, respins, în timp ce o datorie de recunoștință care este rambursată imediat este o obligație formală fără cordialitate, iar în ambele cazuri răspunsul este o întoarcere tautologică a aceluiași lucru, a violenței, ca o lovitură care este returnată imediat [626].Darul diferă de alte forme de schimb nu pentru că este „generos” în a nu cere nimic în schimb, ci doar prin stilul de recompensă pe care îl evocă; și, prin urmare, numai în virtutea obligației (deși o formă specială de obligație) darul este recunoscut ca un dar dat și primit. Pentru Derrida, care consideră gândirea despre dar atât necesară, cât și contradictorie, aceasta înseamnă că darul nu poate fi dat sau primit fără a fi inclus în schimburile circulare ale obligației; dezinteresul darului (care, potrivit lui Derrida, îl face un dar ca atare) este imposibil din cauza economiei sociale în care darul trebuie să aibă loc. Derrida este fanatic de intransigent în această privință: chiar dacă darul este dat fără nicio așteptare a unei recompense tangibile, tot nu poate fi cu adevărat un dar, deoarece darul necesită recunoașterea dăruitorului și chiar intenția de a dărui necesită recunoașterea din partea dăruitorului că el (ea) este dăruitorul [627] ; darul pe care cineva îl dăruiește sau vrea să îl dăruiască aduce cu sine o reputație glorioasă. Și, așa cum scrie Derrida: „Nu mai poate exista un dar odată ce celălalt *acceptă,* chiar dacă refuză darul pe care l-a înțeles sau l-a recunoscut ca dar. De îndată ce ia sensul unui dar drept dar, îl pierde, *darul* nu mai există. Prin urmare, dacă nu există dar, atunci nu există dar, iar dacă există un dar perceput de celălalt *ca* dar, tot nu există dar; în orice caz, darul nu *există* și nu se *reprezintă* pe sine. Dacă se reprezintă pe sine, atunci nu se mai reprezintă pe sine” (14-15). Subiectivitatea ca atare este incompatibilă cu darul (24) și, prin urmare, darul operează în cercul intenționalității ca o imposibilitate pe care acest cerc o dezvăluie doar prin ascundere. Derrida pune chiar sub semnul întrebării „generozitatea” așa cum o înțelege Marion, vorbind despre un „dar” sau o

„chemare” pură care precede și depășește cercul economiei ființei (ceea ce este în sine problematic pentru teologie, având în vedere precauția excesivă a lui Marion cu privire la impuritatea interesului ontologic) [628] , căci, întreabă Derrida, nu se întoarce chemarea la numele și adevărul „tatălui” în cercul economiei care anulează darul (52)? Pentru Derrida, singurul dar care poate fi făcut nu este niciun dar: dacă este dat fără intenție cuiva căruia i-ar putea obliga, atunci trebuie să fie un dar de nimic. Esența ontologică a acestei linii de gândire este că, în cele din urmă, singurul dar este non-darul radical al timpului, al momentului prezent, care nu este nimic altceva decât trecerea anulatoare a timpului din trecut în viitor, dizolvarea ființei în manifestarea sa ca temporalitate: darul este *es gibt* [629] al ființei sau abandonarea goală *a chorei.*, consecința nimicului (123), darul pur al nimicului (momentul prezent) către nimeni, în timp ce întârzierea acestui nimic este amânată la infinit, îndreptată către acea diferență - acea întoarcere a darului - care nu poate fi niciodată dăruită, însușită sau dorită. Darul nu este un dar: momentul prezent nu este momentul prezent dat [630] . Semnificația acestui lucru pentru teologie, s-ar putea părea, este că, de îndată ce sintagma *es gibt* („[aceasta] dăruiește”) este înlocuită de sintagma „este dat”, se formează un discurs totalizator despre putere și îndatorare - despre credit și obligație; a vorbi despre un Dumnezeu care creează din iubire, înțeleasă ca caritate, este o metaforă autodistructivă. Derrida, însă, folosește imaginea darului în felul său: darul funcționează pentru el ca un orizont imposibil al schimbului, ca un dar absolut autodistructiv al unui eveniment imemorial, *un primum mobile* , un prim motor care - mișcându-se împotriva cercului schimbului, intenției și recunoașterii - pune acest cerc în mișcare. Darul este un gest șters al absenței sau deficienței ființei, lipsit de generozitate, memorie sau recunoștință și, prin urmare, este o uitare absolută și un sacrificiu absolut (147).

Nu este nevoie să-mi repet opinia despre ontologia concretă ascunsă în spatele tuturor acestor lucruri; în schimb, aș dori pur și simplu să întreb despre fundamentele morale pe care se bazează întregul argument. La urma urmei, premisa complet doctrinară care rămâne neexaminată în astfel de reflecții este o premisă morală: premisa că puritatea *intenției* este cea care garantează darul ca dar și că această puritate este asigurată de un dezinteres perfect care nu acordă importanță recunoașterii și reciprocității. Nu există nicio dorință deosebită de a presupune că Derrida a cedat necritic rigorismului kantian (sau, de altfel, kierkegaardian) care cere o separare absolută a datoriei de dorință; dar atunci de ce ar trebui redusă gândirea despre dar la o definiție morală atât de îngustă a dezinteresului și a altruismului, purificate de dorință? Ar trebui să fie așa? Deși Derrida evită în mod clar motivul supraabundenței solare, metafora darului lui Nietzsche (162), el alege totuși imaginea darului timpului – revărsarea nihilizantă a ființei – ca imagine a eticului; el face chiar apel la Binele platonic, dătătorul inepuizabil care dăruiește din dincolo de prezență, din dincolo de ființă (161). În toate acestea, se observă o fuziune excentrică de teme: generozitatea

omniprezentă a Binelui în alianță cu rigorismul moral al eticii kantiene, în conjuncție cu accentul gnostic pus de Levinas pe narațiunea privativă a eticului și cu prioritatea extra-ontologică și extra-fenomenologică a sacrificiului etic. Încă o dată – scripsi quod scripsi [631] ! Dar, trebuie să spun, pare clar că extremismul inuman al dogmatismului lui Kant despre dezinteresul etic l-a împovărat pe Derrida cu o definiție a darului care este pur și simplu o greșeală de categorie. De ce, mai exact, să subliniem puritatea intenției atunci când luăm în considerare darul, dacă nu presupunem, într-un anumit sens, prioritatea unei subiectivități care are o identitate morală ce precede schimburile complexe de practici morale, dar și recunoștință? Și dacă nu presupunem o astfel de subiectivitate, atunci de ce ideea de dar admite un spațiu mai puțin extins decât cel oferit de acest mit al unui Eu punctual, a cărui integritate etică constă într-un fel de responsabilitate autosuficientă față de sublimul etic? John Milbank, în eseul său extrem de util despre toate aceste aspecte, subliniază pe bună dreptate exagerarea presupunerii că *există* ceva în economiile esențiale ale darului și dăruirii reciproce care este în afara capacității de a se dărui, în afara ingeniozității expresive a individului și presupunerea că darul nu poate fi bunăvoința inventivă și expresivă a unui dătător cu adevărat creativ a cărui implicare în dăruire este ceva mai mult decât un circuit neîncetat de putere și datorie [632].Într-adevăr, nu este oare mai corect să spunem pur și simplu că binele care se face sau darul care se oferă este în sine bun și bun, iar încercarea secundară și reflexivă de a găsi un indicator „mai profund” al intenției morale pentru a măsura fapta bună sau darul prin aceasta se bazează pe mitul unei interiorități subiective autonome, autofondatoare, care nu se poate întruchipa pe sine? Derrida nu își ridică niciodată cu adevărat gândirea despre dar deasupra dualității celei mai grosolane forme de intenționalitate fenomenologică, ca și cum problema ar fi definită prin modelul unui ego transcendental preexistent a cărui noesis primește darul ca noema, cu implicația că intenția mereu precedentă este opera unui subiect pur, în timp ce obiectul mereu ulterior este pur și simplu scopul discret al acestei intenții (dar, desigur, întregul cerc al intenției și lumii este dat - ca acea străfulgerare complet gratuită de lumină care apare între momentele individuale ale ființei, a cărei realitate ultimă este o realitate care participă la actul transcendent al adevărului). Și nu doar preocuparea lui Derrida pentru puritatea intenției aduce un omagiu unei anumite mitologii a Iluminismului; Se pare că există aici o preocupare neexprimată pentru destinatarul darului, pentru acel alt subiect a cărui libertate interioară indivizibilă ar fi cumva compromisă de orice obligație și datorie externă impusă din exterior (dacă excludem directiva etică). Dar niciuna dintre aceste condiții nu constituie neapărat o gramatică morală a dăruirii, mai ales dacă darul este, mai presus de toate, ceea ce dăruiește destinatarul: dacă, adică, darul pe care îl accept mă constituie atât prin ceea ce este, cât și prin modul în care îl accept. În cele din urmă, nu există niciun motiv să considerăm mai corect să spunem că un dar obligă la dăruire decât să spunem că un dar permite sau chiar eliberează un răspuns și, prin urmare,

devine o ocazie de comunicare. Eul nostru nu este poate altceva decât darul alterității celuilalt, determinat de ceea ce primim de la celălalt și de modul în care alegem să primim darul: fie că este primit ca dar sau ca o povară, fie că evocă un răspuns bucuros sau doar un sentiment de obligație (sau ingratitudine), darul este ocazia pentru Eu, pentru evenimentul Eului, iar a considera mai întâi Eul obligat de dar și nu Eul născut în dar înseamnă a distorsiona ordinea dăruirii și a dăruirii. Putem spune că devenim „persoane” analoage Persoanelor divine doar în măsura în care suntem destinatari specifici ai unui dar; evocarea unui răspuns ne face întotdeauna persoane. Darul este dăruit chiar dacă cel care îl planifică și cel care este obligat de el se află într-o relație care nu este pur etică; prioritatea darului constă tocmai în faptul că dăruitorul se naște în măsura milei, iar destinatarul se naște în măsura bucuriei și recunoștinței, deoarece Dumnezeu dăruiește din milă și bucurie, desăvârșit în viața comună a Treimii, iar în El dorința și iubirea dezinteresată sunt unul și același lucru.Separarea eticului de dorință și a binelui de frumos este concepibilă doar în termenii unei individualități atomistice care, prin definiție, este incapabilă să participe la dar; aceasta este individualitatea pe care teologia este obligată să o nege.

Milbank are cu siguranță dreptate să deplângă în această relatare rigoristă a darului ecoul unei tendințe teologice care a separat atât de mult *agape* de *eros* încât a redus-o pe prima la o risipă sterilă, aproape sinucigașă, a iubirii [633] , așa cum este exemplificat cel mai notabil (și din păcate) în opera lui Anders Nygren [634] . Această tendință (în întregime kantiană) exagerează atât de mult altruismul iubirii divine încât deposedează imaginea lui Dumnezeu de toate acele calități de bucurie, dorință, gelozie și respect pe care Scriptura i le atribuie. O astfel de divizare a iubirii devine, poate, propria sa parodie sub forma unei revărsări nesfârșite și indiferente dintr-un nimic în altul. Dar în ce sens este agape, purificată de eros, distinctă de ură? Sau de indiferență completă? În ce sens este generozitatea unei astfel de iubiri distinctă de simpla dăruire a surplusului? Nu există oare ceva demonic în iubire fără farmec, fără dorința pentru celălalt, fără dorința de a fi cu celălalt și de a fi cunoscut de el? În realitate, există deja ceva extrem de straniu în argumentele lui Derrida împotriva limbajului metafizicii plenitudinii și generozității Binelui, iar în ceea ce privește discursul despre sărăcie și „nihilizarea” ființei bazat pe presupusa incompatibilitate dintre iubirea milostivă și eros (la urma urmei, cum se poate trece atât de ușor de la categoriile morale la cele ontologice dacă nu se acceptă metafizica supra-sublimului?), nu sunt complet sigur că popularitatea naivă și inocentă a lui Derrida nu i-a orbit pe mulți cititori față de slăbiciunea raționamentului său pe această temă. Dar, dintr-un punct de vedere creștin, aspectul cel mai problematic al teoriei darului a lui Derrida nu este atât tendința sa „nihilistă”, cât purismul etic care o stă la baza, definiția rigidă a darului care nu-i permite să realizeze o interpretare mai puțin dogmatică și inflexibilă a schimbului. Agape epuizată, dăruind totul fără rezerve, dar și fără dorința de

dăruire reciprocă, nu poate fi niciodată altceva decât energia datoriei absolute, o povară grea care extorcă de la a fi o compensație imposibilă și infinită; dar dacă agape divină este generoasă într-un alt sens, dacă este cu adevărat *milostivă*, dând loc alterității, dorind cu tandrețe să dăruiască celuilalt în așa fel încât să-l elibereze, tocmai „legându-l" pe celălalt – adică dorindu-l pe celălalt în virtutea caritații însăși și eliberându-l astfel pe celălalt de orice datorie de răsplată pură și dezinteresată – atunci ideea de dar este perfect capabilă să reziste unui purism etic prea astringent. Într-adevăr, numai atunci când dăruitorul dorește retribuție – și, într-un fel, vrea să întoarcă darul însuși – darul poate fi dat ca altceva decât o datorie pură; doar gestul eliberator al darului dat din dorință este gestul care nu-l poate constrânge moral pe celălalt și, prin urmare, poate dezvălui rațională prealabilă, non-economică, a dăruirii, care eludează orice calcul. Un dar absolut „altruist", care nu necesită reciprocitate, este putere pură; Însă un schimb interesat - deși păcatul distorsionează inevitabil orice schimb, introducând în el umbra constrângerii și a lăcomiei - nu este pur și simplu o economie căreia darul de neconceput îi stă drept contrapunct dialectic - un astfel de schimb este mai degrabă capabil să manifeste acel gest liber mai original (liber pentru că caută un schimb și, prin urmare, nu este pur și simplu „necesar") care stă la baza oricărei economii și, în cele din urmă, o depășește. În termeni umani simpli, iubirea care este inseparabilă de interesul pentru celălalt este întotdeauna mai demnă de laudă și chiar mai dezinteresată decât puritatea lipsită de aer a risipei dezinteresate-indiferente, deoarece această iubire cunoaște alteritatea și se bucură de strălucirea celuilalt. Gândirea creștină despre agape-ul creator al lui Dumnezeu nu are nicio legătură cu sublimul și cu abisul sublim și indiferent al Unului, ci aparține gândirii despre Treime: este întotdeauna o iubire a recunoașterii și a bucuriei, dorind simultan totul și dând totul, dând pentru a primi și primind pentru a dărui, generos nu într-o „risipă" fără gânduri de sine, ci într-o sete autentică pentru celălalt. Astfel, conform teologiei, „eticul" trebuie să aparțină esteticii dorinței: deopotrivă dar, har, bucurie, eros și interes. Etica creștină nu poate decât să se preocupe de cultivarea dorinței, nu să învețe să-l dorească pe celălalt, pentru că este cu adevărat demn de dorință, pentru că este cu adevărat frumos; sarcina morală este să iubești pentru că vezi cu adevărat și să vezi pentru că iubești cu adevărat: să educi viziunea, învățând-o să vadă gloria acestui *altul anume.* Prin contrast, aspirația levinasiană de a-l elibera pe celălalt de intenționalitatea „mea" nu face decât să-l reducă pe celălalt la o nebuloasă fără nume, la un simplu moment formal de alteritate infinită care amenință sfera privirii, dar nu o poate locui. Dar cel mai *imoral...*Eforturile sunt efortul de a-l iubi pe celălalt în infinita sa separare, de a dori unicitatea estetică a celuilalt și de a te regăsi la distanța față de el pe care El însuși o stabilește; etica constă în trezirea la realitatea frumuseții pe care Dumnezeu a creat-o după chipul său - prin distanța care Îl separă de creație. Aceasta este gramatica trinitară a binelui: etica, neînvățată să dorească și ca categorie independentă și prealabilă, este capabilă doar să pătrundă cu forța în distanța grațioasă a acestei

estetici originale a iubirii. Iubirea este capabilă de *epectazie* față de ceea ce este cu adevărat dorit, de o extensie care nu este o întoarcere speculativă regresivă la o identitate metafizică și nu o retragere morală în incoruptibilitatea subiectivă, ci o „întoarcere" întotdeauna la direcția exterioară a darului, o extaz care știe să-l prezinte pe celălalt ca iubit și dorit într-un mod trinitar: este posesiune prin neposesiune, savurarea dorinței prin descoperirea celuilalt. O astfel de dorință este singura binecuvântare demnă de acceptare, întrucât ea întoarce dorința și iubirea chiar și către cei care se consideră nedoriți și neiubiți și întrucât își amintește și îi cheamă la sine pe cei care altfel ar fi uitați.

Iubirea, care este atât agape, cât și eros, nu poate fi niciodată redusă la o socoteală de datorii, întrucât pretenția darului asupra destinatarului său este deja „prezumțioasă": este deja o cerere de a consimți să fii iubit și să iubești în schimb. Așadar, „obligația" recunoștinței este și o povară acceptată cu grație, un răspuns care – din moment ce este dorit – nu poate fi niciodată o simplă rambursare a unei datorii. Darul nu este o deghizare ipocrită a datoriei și a puterii, ci mai degrabă toate economiile Datoriei și puterii deghizează păcătos limbajul original al iubirii născute din dăruire; poate că schimbul de dorință și bucurie (bucurie), dorința inimii pentru celălalt, făcută tangibilă în schimbul de semne de afecțiune, este adevărul mai important și mai original al darului – așa cum este dat în darul perfect al lui Dumnezeu; nu există niciun motiv (cu excepția prejudecății) pentru a nega acest lucru.

Dacă darul nu ar fi un semn de interes, atunci ar urma că darul nu este un dar, ci doar o povară pentru binefăcătorul inaccesibil și, prin urmare, absolut. Și aceasta înseamnă, de asemenea, că adevărata generozitate eliberează pe cineva de datorii, deoarece, pentru a arăta un interes adevărat, trebuie să dea din nou. Aceasta este stranietatea imprevizibilă a economiei divine a darului: dăruirea darului și restituirea darului se efectuează deodată și apoi se confirmă prin dăruire ulterioară. Într-adevăr, s-ar putea adăuga o a treia la cele două definiții reflexive ale darului ale lui Bourdieu - darul este diferența, iar darul este întârzierea - un dar (excluzând alte economii de schimb) poate fi recunoscut pentru că poate și trebuie să fie dat din nou. Din mai multe motive: în primul rând, pentru că un dar dat o singură dată, fără nicio adăugare înainte sau după, nu este diferit de îndeplinirea formală a unei îndatoriri obișnuite, de un semn dat indiferent și indiferent, nemeritând un răspuns, de o încercare lipsită de respect de a obliga pe altul, de o șansă goală sau de o deschidere nereușită către un act real de generozitate și, prin urmare, nu arată nici interes, nici generozitate; în al doilea rând, pentru că, spre deosebire de practica repetată a dăruirii, care aparține unui sistem strict definit de schimb de bunuri (cum ar fi plata unei anuități), un cadou este un cadou deoarece poate fi repetat chiar și în absența unui răspuns „corespondent" sau clar, adică pentru că se declară insistent, chiar dacă este primit fără cordialitate, respect și iubire reciprocă, în ciuda dezamăgirii

sau a întârzierii excesive; în al treilea rând, pentru că un cadou este hermeneutic impenetrabil dacă apare o singură dată, pentru o clipă, și prin urmare trebuie să fie întotdeauna oferit ca o promisiune și ca o realitate, și din nou ca o amintire, și apoi din nou ca o repetiție, *ad infinitum* [635] (astfel, dăruirea unei verighete nu este deloc un cadou decât dacă este urmată de o dăruire infinit reînnoită și infinit variabilă a ființei dăruitorului însuși, cu dorința și bucuria sa). Și tocmai această dăruire nelimitată și incontrolabilă ridică iar și iar darul deasupra tuturor sistemelor de datorie calculate și categorizabile etic: cererea pentru un dar care exprimă iubire - flori, de exemplu - poate demonstra o anumită obligație din partea destinatarului, dar în același timp îl obligă pe cel care dăruiește să arate că această cerere este reală, că impulsul său este stabil și în același timp variat, că această cerere este persistentă și, în același timp, poate fi exprimată în multe feluri. Întrucât semnul darului este un semn evident de interes, dorind semne reciproce de interes, nu există o puritate etică prealabilă sau o singularitate la care întoarcerea darului să fie un răspuns, ci doar un mediu participativ de dependență, dor, generozitate și har, unde iubirea este exprimată reciproc și creată prin schimbul de semne. Deși, într-adevăr, cel care dăruiește nu trebuie *să presupună...*recunoștință, ar fi crud (crud prometeic) dacă nu ar dori-o. Și, desigur, atenția și grija sunt exprimate pe deplin și cu adevărat doar într-un schimb continuu de semne; întârzierea și mai fundamentală a darului nu rezidă în intervalul singular dintre *acest* dar și *acest* răspuns - întârzierea și tergiversarea fiecărei expresii finale, imediate și totale a preocupării, a cărei formă este dată de acest limbaj neîncetat al iubirii, această dăruire și primire constantă, durează tot timpul. Într-adevăr, așa cum reiese din economia trinitară a mântuirii, Dumnezeu dă din nou darul deja respins și dă de fapt un răspuns de care cei care au primit darul nu mai sunt capabili; aceasta nu este o economie a multiplicării infinite a datoriei, așa cum susținea Nietzsche, ci o „economie” infinită în care datoria nu poate fi calculată, deoarece absolvirea păcatului este dată înainte ca orice datorie să poată deveni puterea stabilizatoare a obligației. Darul creației, de la bun început, implică toate lucrurile create în limbajul adresei și al răspunsului, în limbajul care este viața trinitară, unde răspunsul este întotdeauna dat pentru celălalt, în numele celuilalt și este întotdeauna primit ca ceva nu doar cerut, ci puternic dorit, cerșit, implorat. În darul, dat din nou, datoria nu se multiplică la infinit („datoria”, așa cum subliniază Anselm, *este deja infinită*), ci se transformă într-un dar redescoperit, manifestat ca *un felix culpa* [636] , tocmai pentru că este pe deplin plătit. Și în dăruirea darului, distanța este dată și menținută prin repetiție și corectare: o distanță care mediază, care permite să-l vezi și să-l dorești pe celălalt, care permite celuilalt să fie cu adevărat și ireductibil celălalt, o distanță care poate fi traversată.

În cele din urmă, darul nu poate fi înțeles în gândirea creștină în afara dogmei trinitare [637] . A crede în posibilitatea darului în cadrul schimburilor imanente ale existenței finite înseamnă a crede în posibilitatea analogiei, în posibilitatea ca

ceea ce este dat să poată fi primit cu indiferență și returnat fără alienare de sine și fără toate dinamicile schimbului care reduc totul la o realitate uniformă, cum ar fi ciclul puterii și al datoriei. A crede că darul poate traversa distanța, poate transforma absența într-o distanță vie și traversabilă și, prin urmare, poate dărui distanță, înseamnă a crede că la suprafața ființei, în complementaritatea sa semiologică și metaforică, poate exista o succesiune reală de dăruire și dăruire, o expresie reală și ingenioasă a iubirii, o îmbogățire paratactică reală [638] a darului și, prin urmare, a aparenței sale și, de asemenea, a crede că nicio narațiune a adâncurilor (nicio metafizică a puterii, nicio metanarațiune a schimbului) nu poate explica excesul risipitor, grațios al darului. Aceasta înseamnă a crede că suprafețele sunt „mai adânci" decât „adâncurile". Sau, mai exact, gândirii creștine, ca dependentă de doctrina trinitară, îi este interzis să se gândească la o profunzime care ar determina aspectul infinit variat al suprafeței sau ar fi mai imperativă decât aceasta, decât bogăția variată și inepuizabilă a limbajului schimbului. În Treime, darul este complet și pe deplin revelat: Tatăl se dăruiește Fiului și din nou Duhului, Fiul aduce totul în Duh ca dar către Tatăl, iar Duhul întoarce totul Tatălui prin Fiul, în eternitate. Iubirea pentru altul, dăruirea către altul și bucuria în altul este un dinamism infinit al dăruirii și primirii, unde dorința contemplă și dăruiește simultan altuia. Iar creația este întotdeauna deja implicată în această dăruire, deoarece ea - inițiată de Tatăl, împlinită de Fiul și desăvârșită de Duh - este deja un dar împărtășit de Persoanele Treimii, un dar în tranzit, un cuvânt rostit de Dumnezeu în Cuvântul Său și exprimat de Duh în succesiuni infinite de diferență și readus de Duh din nou la Tatăl. Creația este un dar deja dăruit și deja returnat, adică primit înapoi chiar în momentul în care a fost dăruit, format prin dorința divină și plăcut lui Dumnezeu în această formare. Treimea este, într-un fel, o astfel de „economie" a darului din care este imposibil să se extragă momentele indivizibile ale subiectivității etice. Dumnezeu nu are o subiectivitate simplă pe care să o păzească și nici nu există vreo subiectivitate care ar putea acumula încredere în sine; Dumnezeu este Dumnezeu în (și numai în) dăruirea darului, în instituirea „personalității" prin distribuirea risipitoare a binecuvântării Sale – *ousia Sa* –și în acceptarea mereu bucuroasă a întregului bine, esență, realitate și viață a Său. Ca o repetare a mișcării darului, care este însăși viața divină, creația este rezultatul dorinței, iar frumusețea ei dezvăluie că agape divină și erosul divin sunt unul și același lucru. Creația este, mai presus de toate, un dar de la Dumnezeu către Dumnezeu și numai atunci - prin generozitatea pneumatologică a vieții trinitare - un dar către ființa creată însăși: un dar care *este* doar în măsura în care este dăruit, transmis, primit și comunicat, nu ca o posesiune, ci întotdeauna ca har. Este, de fapt, un „cerc" - cercul infinit al iubirii divine - și tocmai din această cauză este capabilă de o adevărată dăruire și atrage la sine ființele create, care prin natura lor nu au niciun „drept" să pătrundă în acest cerc fără o invitație. Și dacă o ființă creată participă la limbajul iubirii lui Dumnezeu – acest har erotic al Darului – pur și simplu pentru că este creată, nu poate să nu dăruiască la rândul ei, să nu ofere altor ființe create semne de iubire,

să nu se sacrifice în întregime economiei agapei – decât dacă se abține în mod activ de la a dărui. Acesta este păcatul: suprimarea darului, când distanța devine o absență lipsită de realitate; căci prezența și realitatea sunt efectele unui stil de transmitere, o proporționare milostivă a tuturor intervalelor ființei create, iar când păcatul deteriorează limbajul dăruirii, darul se pierde. Dar în Dumnezeu nimic nu se pierde, iar realitatea speranței constă în a ști că Dumnezeu a dăruit – și va dărui din nou.

3. Puterea dorinței

De asemenea, este important să spunem că, pentru gândirea creștină, adevărata putere creativă a dorinței trebuie să fie inseparabilă de caritate. Spun aceasta având în vedere un alt curent din discursul postmodern, analiza nietzscheană a dorinței, caracterul său pozitiv creativ, în special așa cum se dezvoltă în opera lui Deleuze, un curent care poate părea opus limbajului levinasian sau derridean al „eticului", dar care, de fapt, doar oglindește subiectivismul său secret și sumbru. În perioada sa anterioară, în special în *Nietzsche și Filosofie* , Deleuze vorbește în primul rând despre putere sau despre voința de putere, care se determină singură, se sporește singură și se extinde spontan în scopul bucuriei, fără a avea nevoie de influența negativă a suferinței și durerii [639] ; în operele sale ulterioare, limbajul puterii este înlocuit treptat de limbajul dorinței, dar acest lucru nu reflectă nicio schimbare esențială în accentul fundamental: pentru Deleuze, dorința este putere, iar bucuria este întotdeauna, într-un fel sau altul, agresiune. Plăcerea cauzată de un eveniment întâmplător de frumusețe, potrivit lui Deleuze, nu ar fi nimic mai mult decât o senzație pasivă și reactivă. Pentru el, așadar, dorința este o „singularitate" vulcanică, o forță creatoare care afirmă ceea ce își dorește și distruge și creează pentru a realiza acest lucru; deși dorința formează legături reale între singularități și între serii, ea nu are *telos* [640] , iar „perfecțiunea" sa specifică este conținută în ea însăși; este *o energeia* (adică o forță care emană din ea însăși), nu *o kinesis* (adică forța mimetică platonică a atracției). Dorința nu vine dintr-o lipsă, ci, prin urmare, dintr-o bogăție internă de putere distructivă și creatoare [641] .

Fără a ne opri prea mult asupra acestui subiect, ar fi înțelept (pentru a continua narațiunea noastră) să indicăm o perspectivă teologică. Desigur, modul creștin de a descrie dorința și puterea sa creatoare nu se poate limita la intervalul minuscul care separă pasiunile active de cele reactive. Lucrurile create trebuie să se miște întotdeauna, iar „dorința" este în mod propriu denumirea puterii de mișcare (τής κατ' επεσιν κινήσεως την δύναμιν, cum spune Maximus) [642] , dar dorința nu trebuie înțeleasă ca simplă lipsă, nici ca energie, nici ca sărăcie, nici ca bogăție, ci ca puterea simultană de a da și primi, de a crea și de a fi mișcat, de a inventa și astfel de a găsi obiectul dorinței. În Dumnezeu, dorința provoacă și este cauzată; este un singur act pe care îl putem înțelege doar prin analogie

cu dinamismul constant din ființa noastră, care îmbrățișează momente separate, dar inseparabile, de energie interioară și strălucire exterioară. În viața Treimii, celălalt este dat de dorință și evocă, de asemenea, dorința; Dumnezeu este atât apelul, cât și răspunsul, darul și radiația atractivă. Și tocmai în virtutea acestei iubiri, care riscă să iasă și să se dăruiască, creația se dovedește a fi o nouă expresie, un „obiect" al desfătării divine, tocmai în măsura în care este un dar al iubirii divine, strălucind în bucuria infinit reîmprospătătoare – *apatheia* – a Treimii; și de aceea procesul creației este dorit și plăcut de ceea ce este creat, ca ceva ce poate fi cu adevărat înțeles doar printr-o voință creatoare îndreptată spre ceea ce este creat și ca ceva care trezește întotdeauna în creat ceva mai mult decât ar putea oferi intenționalitatea creatoare a acestuia din urmă. Atât lipsa, cât și plenitudinea, sărăcia și bogăția se află în această dorință: nimic nu poate fi însușit pe deplin și nimic nu poate fi pierdut pe deplin. Invenția și întâmplarea, creativitatea și răspunsul, forța și pasivitatea nu pot fi conținute în categoriile plictisitoare ale ceea ce acționează și ceea ce reacționează, ceea ce cheamă la ființă și ceea ce este chemat la ființă; Dinamismul dorinței este complet doar în jocul reciproc al dăruirii și întoarcerii darului, care este participarea noastră la „rațiunea" și „voința" – Logosul și Duhul – Tatălui, la revărsarea și ofranda plenitudinii lui Dumnezeu, la dar și (cu toată „întârzierea" și diferența, dar fără diviziune și privațiune) la întoarcerea sa. Este, într-adevăr, banal să reducem puterea creatoare a dorinței la un model de *energie dionisiacă păzit cu gelozie de orice urmă de kypesis* mimetică (reducând-o, prin urmare, pe aceasta din urmă la un patos laș) și de două ori banal să insistăm că dorința trebuie definită fie în termeni de „obiect", fie de „subiect", și nu în termeni de apartenență mai primordială a iubitului și iubitului, a „lucrului" și a „semnului", a lumii și a sufletului. Dorința este creativă atunci când este îndreptată nu numai către un anumit *quid* [643] ,dar și unei anumite radiații, unei anumite ordini și distribuții a tuturor lucrurilor, unui anumit ritm care plasează toate lucrurile în secvențe pașnice de dăruire și dăruire; dorința creează, dobândind proporțiile păcii. Acesta este secretul artei adevărate, exprimarea și acceptarea lumii într-o singură mișcare integrală de generozitate și recunoștință. Și dacă dorința nu aparține în esență vreunei tensiuni dintre *eidos* și *simulacru* , nici forței spontane și auto-completate a voinței pure, ci este preocupată de echilibrul și ordinea fiecărei serii, atunci păcatul este dorința care se dezvoltă conform unei ordini false sau violente: este orientată nu spre un obiect malefic (în cadrul creației niciun obiect nu este în esență malefic) și nici măcar spre greutatea vreunui obiect anume, ci spre ceea ce este literalmente excesiv, ceea ce se dovedește a fi dincolo de orice serie a *kavod*- ului (glorie, greutate) și a iubirii creatoare a lui Dumnezeu. Păcatul este repetarea absenței, logica sa este suprimarea, dezgustul și privarea. Însă dorința creativă caută o plenitudine tot mai mare de strălucire în desfășurarea integrală a ființei și frumusețea creativității în toată profunzimea ei, preluând „tema" pe care Dumnezeu o dă creației, dezvoltând-o și gândind prin măsura armoniei sale.

Să recapitulăm pe scurt punctele deja menționate: teologia poate vorbi despre afirmarea ființei în termenii bucuriei divine care dă ființa, o îngrijește și o dorește, întrucât această bucurie aparține unui tip de distanță cu totul special. Tensiunea nietzscheană din postmodernitate – întâlnită în proporții variabile la Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard și o mulțime de alți gânditori – duce invariabil la un fel de delir triumfător, o pasiune veselă ce poate afirma jocul lumii în toată extravaganța sa fără a se revolta împotriva suferinței lumii; acesta este singurul etos de care este capabilă narațiunea univocă sau dionisiacă a ființei, aceasta este cea mai înaltă valoare concepută a sa. După cum am deplâns deja, afirmarea ființei în general nu afirmă nimic în particular; universalitatea absolută a ființei poate asigura diferența absolută a particularului, dar și – s-ar putea spune – indiferența sa absolută (aceasta este ironia absolutului); și, așa cum m-am plâns și eu, acest limbaj al afirmării dionisiace marchează doar cea mai subtilă caracterizare a sentimentelor și o judecată arbitrară asupra lucrurilor ca întreg, fără nicio perspectivă de distincție analogică. În măsura în care Deleuze și alții pot apela la discursul nietzschean despre evaluare (adică despre crearea de valori prin judecată estetică), afirmația trebuie să rămână neechivocă - trebuie să rămână o afirmare a întregului - pentru a fi vreun fel de afirmație, așa cum a înțeles bine Nietzsche. Rezolvarea lui *chronos* într-un punct aleatoriu al *eonului* , es gibt al ființei, eterna întoarcere (sau orice altceva doriți) este momentul în care alegerea și refuzul, afirmarea și damnarea sunt unul și același lucru. Deleuze, în special, insistă atât de mult asupra „necesității” de a fi (astfel încât niciun context „extern”, niciun contur transcendental sau schițe externe nu pot determina valoarea a ceea ce este) încât nicio distanță nu este de conceput în această judecată; Într-o astfel de schemă, afirmația nu se referă la conținutul diferențelor particulare, ci doar la diferență ca atare, ca la ceva indivizibil universal. Atunci când ființa este atât de strâns izolată de orice analogie, ea nu poate fi înțeleasă decât ca o totalitate, un flux heraclitean restrâns, o economie a violenței. Jocul lui Dionysos este inevitabil un joc în care miza este simultan totul și nimic, un joc care poate fi jucat cu egal entuziasm și indiferență pe o pajiște de vară sau într-un lagăr de exterminare. Dionysos poate fi, așa cum notează adesea Deleuze, un πολυγηθής [644] , un zeu al multor bucurii, dar este și un πολυφτόρος, un zeu distructiv și dăunător, un άνθρωπορραίστης [645] , un zeu care sfâșie oamenii în bucăți și care se delectează cu sabie și vărsare de sânge [646].... Dionysos este un zeu care se apreciază pe sine ca devenind din ce în ce mai mare, din ce în ce mai sublim și, prin urmare, este un zeu care trebuie să distrugă, care trebuie să fie crud pentru a se ridica la înălțimea acestei autoevaluări; este un zeu sfâșiat și, prin urmare, un zeu care este slujit și afirmat prin sfâșierea lui Pentheus. Însă afirmarea creștină a creației, care este și afirmarea tuturor lucrurilor, provine dintr-o înțelegere complet diferită a ființei. Întrucât Dumnezeu creează pentru propria sa plăcere, fără necesitate, o face la o distanță de evaluare și aprobare, la o distanță estetică; aceasta este, de asemenea, o distanță de judecată, alegere și respingere, susținând că Dumnezeu declară creația ca fiind bună - ca

un „arbitru ontologic”, condamnând în același timp o mare parte din ceea ce se întâmplă printre creaturi. Dumnezeu aprobă nu doar diferența ca atare, ci și conținutul a ceea ce se distinge, particularitatea fiecărui lucru, locul creaturii în discursul analogic care este creația. Dionysos este zeul care sare peste cadavre și, prin urmare, afirmă toate lucrurile; zeul care creează pentru propria sa bucurie și iubire, care își caută morții chiar și în adâncurile iadului și, astfel, afirmă toate lucrurile. Jocul lui Dionysos nu este în niciun fel ca jocul Înțelepciunii în fața tronului lui Dumnezeu; acesta din urmă se bucură de darul odată dat, a cărui întoarcere dorește Dătătorul - adică de adevăratul dar, darul de valoare infinită, dat altuia în credința că celălalt va răspunde. „Afirmarea” postmodernismului nietzschean ar putea fi foarte bine uitarea Unului lui Plotin, care se retrage în sine indiferent (*Enneade* 6.8.17), sau a Primului Motor al lui Aristotel; Dionysos - în mijlocul desfrâului sălbatic al ființei, în mijlocul unui joc extravagant - nu i-ar păsa de mielul pierdut. Dar Dumnezeul Bibliei își întoarce fața către creație chiar de la început, mai întâi modelând-o, apoi numind-o bună; El creează de la distanță și continuă să privească creațiile sale, continuă să aștepte răspunsul lor, repetarea darului și, astfel, deschide distanța criticii, a judecății și a răscumpărării. Întrucât diferențele ființei sunt afirmate în particularitatea lor, întrucât Dumnezeu alege *tocmai aceste* diferențe și se bucură de ele și sunt dorite de El, El nu încredințează pur și simplu diferența destinului, curgerii ireversibile a timpului, ci își eliberează activ creația de păcat și de moarte: acesta este „binele” său infinit.

Toate acestea înseamnă pur și simplu că Dumnezeu privește creația în frumusețea ei și, în același timp, că Dumnezeu este transcendent. Întrucât distanța care Îl separă pe Dumnezeu de creație este analoagă cu distanța vieții divine, întrucât Dumnezeu, care diferențiază, distinge din nou în ființă distanța care Îl separă de ceea ce nu este Dumnezeu, dar care exprimă slava Lui - întrucât El „revarsă” din nou distanța Sa ca un *cor* unic al celor care nu au avut ființă - în această măsură Dumnezeu face lumea bună în însăși distincția ei față de divin; și, prin urmare, bunătatea lumii este o bunătate complet estetică. Putem spune că ceea ce este plasat la distanță este într-un anumit sens atât bun, cât și frumos (într-adevăr, conform unui curent de gândire bizantină, iadul nu este altceva decât proximitatea absolută a slavei lui Dumnezeu fără intervalul darului: slava lui Dumnezeu percepută ca sublim și nu ca frumusețe) [647] .

Când Deleuze scrie că „ideea de distanță pozitivă aparține topologiei și suprafeței. Ea exclude orice adâncime și orice elevație care ar restaura negativul și identitatea” [648] , el vrea să excludă nu doar mitul hegelian al definiției negației, ci și orice formă de transcendență, care, așa cum crede încă, trebuie să fie întotdeauna legată de negație și identitate. Însă un cu totul alt tip de transcendență este implicat în dogma creștină a creației libere a lui Dumnezeu: nu este vorba de transcendența platonică cu remarcabila ei ierarhie de

similarități, nu de transcendența conceptului hegelian, care se ridică singur deasupra dialecticii dezbinatoare *a lui Geist* [649] *și* nu de transcendența abisului radiant al Unului. Transcendența Ființei în raport cu ființele – a lui Dumnezeu în raport cu creaturile – este de așa natură încât însăși alteritatea transcendentului este realitatea profundă a fiecărui lucru în particularitatea sa. Deleuze, din moment ce insistă asupra singularității „substanței" (asupra „unității vocii" sau a lipsirii de ambiguitate [650], a ființei), nu este niciodată posibil să ne gândim la diferență la fel de radical cum o gândește gândirea creștină atunci când se gândește la creație; căci doar ca un fel de retorică expresivă, analogic îndepărtată de orice totalitate a „substanței", este diferența reală, deschisă întregii game a unei complexități cu adevărat libere. Deleuze - cazul lui Deleuze - ilustrează minunat încercarea paradoxală de a gândi diferența în limitele unui imanentism fără compromisuri și fără echivoc: gândirea la diferență devine inevitabil indistinguibilă de cea mai absolutistă varietate de monism (pe care Hegel l-ar numi emanationism spinozist, deși Deleuze preferă termenul „imanație"). Pentru Deleuze, diferența ca atare este uniformă, tautologică, incapabilă de orice dinamism în afară de violență, lipsită de orice determinări analogice care ar da individului și particularului o formă și un conținut care i-ar da un sens distinctiv sau care ar elibera forma și conținutul de o serie falsă sau distructivă. Deleuze nu poate face altfel. Însă pentru gândirea creștină, doar transcendența lui Dumnezeu permite diferenței să fie diferită, sancționează o mediere tematică comună între serii diferite, le dă capacitatea de a se dezvolta și de a se împodobi reciproc și le contemplă, le iubește, alege ceea ce este diferit. Întrucât creația „nu este Dumnezeu" într-un moment în care Dumnezeu este Dumnezeu în modul cel mai definit – ca Dumnezeu creator al iubirii triunitare – este posibil să se facă o distincție între ființă (care este gloria lui Dumnezeu) și structurile păcatului, fără a ceda tentației metafizice de a reduce orice diferență la neadevăr. Tocmai modul în care este comunicat darul, și nu doar „esența" a ceea ce este dat, determină bunătatea darului. Și pentru Dumnezeul transcendent, niciun detaliu al ceea ce este dat nu este obligatoriu sau necesar; și, prin urmare, El poate afirma, judeca și evalua toate lucrurile ca fiind bune și poate condamna răul, fără contradicție. Tocmai ca Dumnezeu transcendent, El binecuvântează diferența în imanența sa.

2. Întrucât Dumnezeu este o Treime care păstrează orice diferență ca pace și unitate, viața divină poate fi descrisă ca muzică infinită, iar creația ca muzică ale cărei intervale, tranziții și fraze sunt îmbrățișate de polifonia eternă și triună a lui Dumnezeu.

1. Temă divină

Conform lui Grigore de Nyssa, creația este un imn minunat compus puterii Celui Atotputernic: ordinea universului este un fel de armonie muzicală, bogată și

variat tonală, ghidată de un ritm și o armonie interioară, pătrunsă de o „simfonicitate” esențială; melodiile și cadențele elementelor cosmice, în împletirea vocilor lor, cântând cântecul gloriei lui Dumnezeu, în interrelația dintre mișcare și repausul lucrurilor create; și în această simpatie reciprocă a lucrurilor unele cu altele se află muzica în forma sa cea mai adevărată și mai perfectă *(IIP* 1.3:30–33). Ideea de „muzică mondială” *(musica mundana)* sau „armonie mondială” *(harmonia mundi*) este una străveche, regăsită în filosofia păgână, de la pitagorism la neoplatonism și în multe surse patristice. A fost plină de farmec pentru Renaștere și Baroc, pentru teologia, filosofia și arta lor (ca mărturie, de exemplu, grandioasa odă adusă armoniei divine în creație, compusă de Luis de Leon). În afară de influențele filosofiei păgâne, creștinii au multe motive pur biblice pentru a vorbi despre *harmonia mundi* : în Scriptură, creația se bucură în Dumnezeu, proclamă slava Lui, cântă înaintea Lui; lăsând deoparte imaginile atractive și bizare ale cosmologiei păgâne, teologia are toate dovezile necesare pentru a vorbi despre creație ca despre o compoziție divină, ca despre o muzică minunată ale cărei moduri și refrene sunt plăcute lui Dumnezeu și reflectă strălucirea Lui [651] . Augustin, reflectând asupra trecerii lucrurilor pământești, declară că frumusețea lumii, asemenea celei a unei poezii (recitată de un rapsod, desigur), constă în tranzițiile sale *(De vera religione* 21.4043); iar în altă parte dovedește că frumusețea cosmosului nu poate fi înțeleasă prin opere, așa cum frumusețea unei poezii nu poate fi înțeleasă prin silabele sale individuale, care trebuie să se retragă în fundal pentru ca poezia să poată fi văzută *(De musica* 6.11.30). S-ar putea presupune că un astfel de limbaj ar putea duce cu ușurință la resemnarea filosofică obișnuită, care ar elibera lumea de suferința și disperarea sa prin necesitatea estetică a unui efect de contrast puternic în clarobscurul creației. Dar trăsătura cu adevărat interesantă a gândirii lui Augustin pe această temă este modul său de a raporta sufletul - în secvență ritmică, în repetiția care păstrează memoria trecutului - la ritmurile creației: virtutea, susține el (la fel ca Grigore) este stabilirea ritmului propriu al sufletului *(De quantitate animae* 55); iar sufletul virtuos este sufletul care își direcționează ritmurile (sau *numenul* , „măsuri numerice”) nu pentru a-i domina pe ceilalți, ci spre binele lor *(De musica).*6.14.45). Augustin nu este în întregime original aici (un limbaj similar are precedente stoice), dar tratarea temei de către el produce o trecere palpabilă de la înțelegerea păgână la cea creștină a armoniei lumii. După cum notează Leo Spitzer în lucrarea sa autoritară *„Concepții clasice și creștine despre armonia lumii ”, „Pitagoreicii au comparat ordinea cosmică cu muzica; filozofii creștini au comparat-o cu iubirea. Și în ordo amoris* [652] al lui Augustin avem un amestec clar de teme păgâne și creștine: prin urmare, «ordinea» este iubire” [653] . Această schimbare de accent a fost naturală: pentru dogma creștină, toată frumusețea și ordinea aparțin într-un mod special ordinii relațiilor trinitare și, prin urmare, nu au un fundament mai profund decât iubirea.

Mi se pare că aceasta este atracția fundamentală a tradiției creștine: imaginea muzicii cosmice este o modalitate deosebit de potrivită de a descrie analogia dintre creație și viața trinitară. Adică, creația nu este nici o muzică care explică un conținut prealabil și nediferențiat în cadrul divinului, nici o ordine compozită impusă în mod necesar unui substrat dificil de gestionat pentru a-l aduce în conformitate imperfectă cu o armonie ideală; este pur și simplu o altă expresie sau modulație a muzicii care aparține veșnic lui Dumnezeu, dansului și diferenței Trinității, adresei și răspunsului ei. Lyotard, moștenitor al mitului metafizic al haosului, concepe muzica divin audibilă ca zgomot alb, ca un sunet „eșuat", ca o singularitate care trebuie să explodeze pentru a deveni muzică, astfel încât diferența să poată scăpa de Identic [654] . Între această singularitate și violența diferențierii sale nu există un termen de mijloc: încă o dată, estetica frumosului este depășită și înlocuită de estetica sublimului, adică de estetica fără formă [655] . Deleuze vede fiecare ordine cosmică ca reziduu dialectic al dezordinii absolute: mediile (blocuri oscilante de spațiu-timp) și ritmul, spune el, sunt generate de haos, toate mediile (caracterizate prin repetarea periodică a „componentelor lor călăuzitoare") sunt deschise haosului, iar răspunsul de obiecție-parare al acestor medii la haos este ritmul [656] . Cu alte cuvinte, ritmul dionisiac este inclus în ritmul incetant al *tobei unica, vox* [657] ființei, care se repetă la nesfârșit, iar din acest ritm diferența erupe ca o divergență incetantă; și chiar dacă Dionysos permite o cezură irenică suplimentară [658] în dansul său - o secvență accidentală frumoasă - aceasta produce doar o slăbire a tempo-ului, o paralizie momentană a membrelor sale, un interval reflexiv care nu poate opri niciodată pulsația subiacentă a diferenței. Teologia, pe de altă parte, pornind de la narațiunea creștină a creației din nimic prin puterea și iubirea lui Dumnezeu, care este Treimea, s-ar putea întreba poate dacă ritmul nu este adevărul mai originar al lucrurilor, iar haosul doar o iluzie, consecința unei discordii convulsive, repetarea unor serii păcătoase. Se poate foarte bine ca fiecare „esență" să trăiască prin propria repetiție internă, precum repetiția – mereu nouă, cu un ritm diferit și o armonie diferită – a frazei din sonata domnului Vinteuil care îl bântuie pe naratorul romanului lui Proust, *„În căutarea timpului pierdut", de mulți ani* [659] , și este la fel de adevărat că diferența și repetiția sunt singurele forțe ale esenței [660] ; dar distribuția diferenței are loc întotdeauna în tensiunea dintre haosul amorf și ritmul neschimbat al dansului lui Dionysos sau este ritmul sau muzica unei ființe deja destul de multiple în sine, deja diferențiată în complexe analogice și deja suficient de flexibilă pentru a elibera continuu diferența? Este muzica ființei muzica lui Dionysos sau este ceva mai degrabă contrapunct, precum muzica lui Bach? Dacă viața trinitară este întotdeauna deja o viață de o bogăție muzicală infinită, „auzită" de Dumnezeu în toată plenitudinea sa, în varietatea inepuizabilă a expresiilor și armoniilor sale, și dacă creația este muzică complementară, o succesiune infinită de variațiuni pe tema iubirii eterne a lui Dumnezeu, atunci nu există un sublim original care să transcendă momentul frumuseții; mai degrabă, sublimul apare ca o desfășurare serială deosebit de

intensă a frumuseții, o manifestare deosebit de grea a gloriei lui Dumnezeu (și fiecare groază poate fi transformată în laudă). Sau există o sublimitate fabricată a răului, disonanțele infinite ale păcatului care fragmentează desfășurarea harului, dezorganizează fiecare serie și se opun oricărei modalități analogice de restaurare a temei divine. Însă ființa, așa cum o dăruiește Dumnezeu, nu este la origine altceva decât grade de strălucire, o ierarhie a frumuseții; creația *este* gloria divină repovestită și, prin urmare, diversitatea sa estetică nu este altceva decât diferitele moduri și grade comunicate ființei sale. Ritmul creației este un ritm analogic, nu monotonia nesfârșită a unui eveniment „univoc” și, prin urmare, devine cu atât mai real cu cât complexitatea și frumusețea sa cresc în intensitate, adică cu cât acest ritm participă mai mult la bogăția „formei” infinite a lui Dumnezeu.

Într-un fel, mitul postmodern al sublimului haotic este doar o altă formă a mitului destul de obișnuit al purității originar-primordiale. În Ceva *legat de gramatică ,* Derrida atrage atenția asupra aversiunii lui Rousseau față de formele muzicale supraelaborate și a *convingerii* sale că pluralitatea polifonică de versuri reprezintă corupția și degradarea melodiei, căci melodia, așa cum credea Rousseau, s-a născut dintr-un cântec simplu, din claritatea pură și antică a unei singure voci [661] . Potrivit lui Derrida, toate acestea se referă la nostalgia lui Rousseau pentru condițiile pierdute ale inocenței naturale, imediatitatea adresarii directe înainte de orice scriere, claritatea vocii adevărate: este aceeași dorință de puritate și imediatitate pe care Derrida o numește pretutindeni sfera auzului interior, credința în interioritatea profetică a auzului, o percepție mai pură, purificată de profanările polifoniei și polisemiei [662] . Romantismul nescrisului, dorința pasională de prezență imediată, care pentru Derrida constituie impulsul metafizic *prin excelență* , sunt exprimate clasic în termenii unui paradis amintit, a unei stări de inocență naturală și a unei frumuseți pure, nepătate, respinse. Dar se poate spune în egală măsură că analitica postmodernistă a sublimului traduce același romantism al imediatității în propria sa tonalitate dionisiacă brută. Este instructiv, de exemplu, faptul că modelul estetic la care Lyotard recurge adesea în tratarea sublimului este expresionismul abstract, pe care pare să-l considere singurul adecvat pentru „reprezentarea” ireprezentabilului; dar există o ironie profundă în aceasta. Nu mai puțin decât un clasicism încordat și insipid, expresionismul abstract aparține tradiției romantismului rousseauist; pretinde că „exprimă” starea de spirit creativă a artistului ca o prezență imediată sau încearcă să transmită direct un patos, o energie sau un ferment embrionar. Confuzia emoțională și estetică a unei pânze expresioniste pur abstracte nu face decât să cristalizeze un mit al „eului” ca senzualitate pură, „forță” și „energie” pură (ca toate celelalte abstracțiuni goale favorizate de apărătorii lui Pollock). Ce este aceasta dacă nu un discurs radical al prezenței, al înțelegerii intuitive a incomprehensibilului (similar catatoniei psihotice pe care Deleuze și Guattari o interpretează ca o penetrare intuitivă directă în profunzimile haotice ale ființei)?

Nu este o astfel de estetică și o nostalgie pentru o imediatitate nescrisă? Dacă sublimul atât al romantismului, cât și al postmodernismului se manifestă ca o forță fără formă, atunci este totuși un sublim a cărui natură este astfel cumva deja înțeleasă ca ceea ce este *fundamental...*inarmonic în diferență [663]...Dar cum poate un punct de vedere pur imanent să determine cum „arată" sau „sună" sublimul ireprezentabil? Ce se întâmplă dacă abstracția poate deveni prea ușor obișnuită, fixă, limitativă și banală, incapabilă să creeze puncte de plecare imaginative sau valori expresive, în timp ce expresia reală este întotdeauna o succesiune de diferențe, analogii, icoane, stiluri de mediere interconectate? Lăsând la o parte chestiunea gustului, arta reprezentațională - fie ea cea a lui Giotto sau a lui Francis Bacon - poate oferi o viziune mult mai avantajoasă asupra „sublimității" ființei tocmai pentru că prezintă ființa ca o repetare a analogiilor, reprezentărilor, semnelor, medierilor și diferențelor, coordonate armonios în nenumărate complexe; Poate că vedem „adevăratul sublim" în golurile luminoase ale lui Vermeer sau în azurul fabulos al lui Titian, unde apare ca o radiație, un mister care așteaptă forma. Poate că adevăratul sublim este o mediere infinită, o amânare infinită și frumoasă. În același fel, Deleuze (care nu este interesat de expresionismul abstract, ceea ce este lăudabil), încercând să traducă sensibilitatea barocului într-o sensibilitate a accidentalului și a atonalului (pe care ar fi trebuit să le separe mai clar unul de celălalt), nu este capabil să explice stranietatea faptului că toată muzica accidentală este mai mult sau mai puțin aceeași, tocmai pentru că emancipă diferența printr-o deviere ce trebuie să evite cu grijă nu doar modelele tonale, ci și orice redare a structurii; aici întâlnim o estetică care face ca diferența dintre o notă și alta să fie absolut indiferentă, întrucât efectul deviației accidentale se dovedește a fi o uniformitate surprinzător de plictisitoare, variind doar în grade de intensitate. Diferența pe care estetica deleuziană de a fi o preamărește este cam ca diferența dintre un supermarket de suburbii și altul; nu are nicio legătură cu efuziunile sinuoase ale ornamentației baroce, ci este inevitabil o simplă diferență formală de coduri interschimbabile; iar Deleuze își trădează aici propriile intuiții privind diferența și repetiția. Repetiția este de neconceput fără cel puțin o analogie serială între un moment și următorul, fără un motiv tematic care să poată fi dezvoltat, fără un prim gest; iar diferența nu poate apărea decât din această forță ramificată a analogiei. Așa cum a arătat Schoenberg, trecând de la muzica atonală la seria dodecafonică, diferențierea momentului muzical unic se realizează tocmai prin această divergență analogică, în cursul transmiterii tematice în cadrul structurii sonore, în timp ce totalitatea oceanică amenință să înghită diferența ori de câte ori atonalul se rezolvă în pur accidental. Poate exista o diferență reală care să nu apară în cadrul mișcării tematice? Poate exista o temă,ceea ce nu ar fi și o diversitate mereu în schimbare și dispersare? Și atunci, nu este limbajul sublimului, adesea folosit de postmodernism, o nouă versiune a romanticului*Sturm und Drang* [664] , cu adevărat ultima sufocare a romantismului?

Sincer, un discurs al diferenței și distanței care, în același timp, încearcă să fie un discurs al fluxului heraclitean, poate cu greu să convingă, deoarece în flux nu există distanță: toate dimensiunile și magnitudinile sunt absorbite înainte de a apărea. Aceasta este „totalitatea” contingentului: fiecare moment de repetiție este o singularitate care conține absolut (sau, dacă preferați, virtual) forma întregului - monada leibniziană, care nu mai este în niciun sens semnificativ un „punct de vedere” asupra întregului, deoarece întregul este o prezență sublimă, nemijlocită, absolută. Pentru gândirea creștină, dimpotrivă, adevărata distanță este dată în eveniment, în mișcare, care este transcendentă: în extensia pură în care toate structurile sunt „anticipate”, fiind realizate infinit și permițând orice posibilitate; permite chiar și posibilitatea dizarmoniei, oferind în același timp, prin generozitatea sa analogică, căi de întoarcere, modalități de a ne elibera din mrejele păcatului, de a ne vindeca de rănile violenței (Duhul Sfânt este un compozitor suprem de inventiv). Transcendența, distanța divină, cu perspectiva sa analogică, este cea care împiedică prezența să devină totalitate, iar această distanță este „tematismul” original – actul transcendental al muzicii – grație căruia este posibilă diferența reală: repetiția nu poate apărea decât în cadrul unui tematism care distinge repetiția de ceea ce se repetă și totuși îi permite să fie tocmai repetiție. Această „primă repetiție” este o repetiție ontologică, disproporția analogică originală dintre transcendența infinită a lui Dumnezeu și devenirea finită care este actul creației. Această diferență însăși este tema prezentă în fiecare moment al onticului și care marchează toate variațiile finitului; și, din moment ce această diferență este mișcarea harului în actul triunic al ființei divine, toate variațiile care decurg din ea mărturisesc despre Treime (prin ființa, forma și strălucirea lor specială). Dacă pentru Lyotard sublimul (înțeles ca inimaginabil) trebuie să fie punctul de plecare al unei noi estetici [665], atunci pentru estetica creștină punctul de plecare mai original rămâne frumusețea, deoarece infinitatea absolută a manifestării seriale a frumuseții poate întotdeauna depăși sublimul neschimbat și îl poate subordona analogiei frumuseții. Frumosul depășește sublimul deoarece frumusețea este capabilă de o complexitate infinită și, prin urmare, este capabilă să „reprezinte” ceva; iar sublimul, ca o consecință a imensității sau dezordinii sale, nu încetează niciodată să aparțină unei manifestări infinite care, dintr-o altă poziție, poate fi înțeleasă în frumusețea sa (și, în cadrul acestei manifestări, există întotdeauna suficiente alte puncte de vedere). Magnitudinea frumuseții apare întotdeauna într-o distanță, care este distanța față de Dumnezeu și, astfel vizibilă, frumusețea se dezvăluie întotdeauna ca glorie, greutate, strălucire. Iar direcționarea dorinței către Dumnezeul infinit permite creaturilor să privească toate diferențele create nu numai ca pe niște mijlociri apropiate ale gloriei lui Dumnezeu, ci și ca pe un bine mediat în sine (în creaturi): căci Dumnezeu este cel care diferențiază, aranjează și revelează, Dumnezeu care, așa cum spune Dionisie, păstrează toate elementele în separarea și coerența lor armonioasă (Despre numele divine 8.7). Greutatea infinită — kavod infinit, frumusețe infinit determinată — îmbrățișează

ritmurile creației și le conferă greutate. Astfel, în Dumnezeu există un orizont infinit al frumuseții, extensia sa tot mai mare, strălucirea libertății nemărginite, care se dezvăluie în sine-al frumuseții; prin urmare, scopul dorinței de frumos nu se află undeva în totalitatea lucrurilor, ci în actul care le permite să fie, dincolo de orizonturile senine ale fenomenologiei și hermeneuticii, topologia primei și gramatica celei de-a doua, ierarhia și hipotaxia amândurora. De aceea, extravaganța și excesul de frumusețe sunt imprevizibile și incontrolabile, mai inguvernabile decât sublimul, mai dinamice, în timp ce sublimul (oricum este înțeles) nu este decât un moment de presiune și încăpățânare aparent fără formă în interiorul unei energii care îl depășește și apare astfel datorită percepției sale în esență mai slabe a determinării și frumuseții infinite a ființei.

Marea problemă a unui filosof al haosului precum Deleuze, cu accentul său pus pe spontaneitatea interioară și forța eruptivă a energiei diferenței, este că nu reușește să fie suficient de superficial: nu reușește să înțeleagă modul în care diferența apare concret în seria de poziționări, independențe și analogii care se dau loc una alteia. A fi înțeles într-un mod creștin ar putea fi cel mai bine caracterizat ca polifonie sau contrapunct: adevărata măsură a ființei, care primește de la Dumnezeu tema iubirii divine, este exprimată în reconstrucția acestei teme, în răspunsul care supune această temă variației și o returnează într-un răspuns infinit continuu (condus de puterea modelatoare a Duhului). Nu există materie pentru creație în afara acestor variații în revărsările lui Dumnezeu ale iubirii sale infinite; toate temele creației pornesc de la prima temă, care se desfășoară misterios în Treime, mereu perfectă și mereu chemând la ființă noi intonații, noi stiluri de acompaniament și răspuns. Grandoarea circulară, „sintetică” și pleromatică a infinitului hegelian și fluxul haotic, inechivoc unanim și nearmonizabil al infinitului postmodern sunt la fel de teribile; dar infinitul creștin, eliberat de hipotaxia mecanică a primului și de zgomotul monoton al celui de-al doilea, oferă o parataxie abundentă și ireductibilă, o cascadă nelimitată de frumuseți, dincolo de sinteză, dar complet deschisă analogiei, complexității, variației și refrenului. În interiorul unui astfel de infinit, puterea Spiritului de a corecta liniile disonante nu este puterea unei rezoluții superioare în consonanță, ci puterea reorientării, de a restabili gama de deschidere armonică a tuturor liniilor unele față de altele. Este promisiunea credinței creștine că, escatologic, muzica întregii creații va fi restaurată, nu ca o totalitate în care toate disonanțele răului ar participa inevitabil, ci ca o armonie realizată din care toate aceste disonanțe cu toate falsele lor adâncimi vor fi expulzate prin intermediul unor nesfârșite reconcilieri „tonale” (sau pneumatologice). În acest sens, teologia trebuie să continue să vorbească despre lume în termeni de *harmonia mundi* , *musica mundana* sau cântecul creației.

Totuși, când vine vorba de „tema” creației, cel puțin în momentul prezent, trebuie tras un semnal de alarmă.

Derrida și-a exprimat intoleranța față de orice încercare de a interpreta textele în funcție de „teme”, semnificații stabile care pătrund cumva în mod misterios întregul joc al textului ca un întreg semantic; el a susținut că nu se poate scăpa de platonism tratând textul ca pe o simplă mimesis referențială; dacă ne îndreptăm către teme și idei, nu putem ajunge decât în cea mai rea formă de platonism, trecând de la Platon la Hegel, de la simpla dedublare mimetică la un sistem totalizator [666] . Prin urmare, pentru a evita o interpretare greșită, permiteți-mi să prezint condiția ca o operă să nu poată fi niciodată înțeleasă în gândirea creștină pur și simplu ca un text care ascunde în sine un set fundamental de semnificații abstracte la care pot fi reduse toate particularitățile sale; când folosesc cuvântul „temă” aici, mă refer la sensul său strict muzical, la indicarea unei fraze sau a unui motiv, un punct de plecare care nu este mai adevărat și nici mai puțin complex decât seria de variații pe care o generează. „Tema” creației este darul întregului, dedicat posibilităților infinite, deschis unor game incomensurabile de divergență și convergență, de consonanță și disonanță (a cărei posibilitate este întotdeauna permisă de întreg) și de modulații imprevizibile, care reconstruiesc și restabilesc deodată tema. Tema este prezentă în toate modificările sale, căci odată stabilită, apare peste tot, nu ca întoarcerea Aceluiași, ci ca recunoștință, ca o nouă dăruire a darului, ca ceea ce este amintit și, prin urmare, ca ceea ce este revelat. Adevărul temei este revelat etern în desfășurarea ei. Gloria lui Dumnezeu este un „tematicism” infinit a cărui frumusețe și varietate sunt inepuizabile și, din moment ce bogăția creației se întinde pe întreaga distanță a muzicii infinite a lui Dumnezeu, tema revine întotdeauna. Întrucât tema este comunicată de Dumnezeu, ea nu este pur și simplu unitară și epică, ci se supune logicii trinitare: trece în multiplicitate contrapunctică, permițând desfășurarea unui număr infinit de fraze diferite, acorduri noi, „dezvoltând” complexitatea „pliată” a muzicii divine.

Tema nu este o idee, ci o materie concret formată, o persistență și o repetiție, un contur al bucuriei, o abandonare. Pe scurt, nu „conținutul” tematic, ci „tematicitatea suprafeței” este mai esențială decât diferența creată: stilul de articulare, modul de a ordona dorința și de a surprinde „forma” ființei, proporțiile, dimensiunile și ritmurile ei. Ființa este o suprafață a complementarității, o țesătură expresivă care se extinde constant în decorațiuni din ce în ce mai magnifice ale iubirii divine, o ofrandă a darurilor Duhului Sfânt către creație și astfel către Tatăl.

2. Contrapunct divin

Bach este cel mai mare dintre teologii creștini, cel mai inspirat martor al lui *ordo amoris* în țesătura ființei; niciun alt compozitor nu a fost capabil de o dezvoltare mai liberă a versurilor sau de structuri mai elaborate de mediere tonală (oriunde merge versul, Bach îl urmează), dar nimeni nu a demonstrat atât de convingător

că infinitul este frumusețe și frumusețea este infinitul. În muzica lui Bach, ca nicăieri altundeva, devine evidentă potențiala nelimitativitate a dezvoltării tematice: tema se poate desfășura neobosit prin diferență, rămânând constantă în fiecare moment de repetiție, pe o suprafață potențial infinită de repetiție variată. Și aici vorbim despre o infinitate specială, pentru care nu există cu adevărat un alt model estetic adecvat: melodia (așa-numită) „nesfârșită" a lui Wagner nu constă în variații necontrolate, ci în logica conducătoare a revenirii motivelor; s-ar putea spune aproape că cele mai mari realizări ale lui Wagner ne oferă o licărire a logicii lui Hegel ca chintesență a muzicii sale, pătrunsă de un fel de nostalgie metafizică sălbatic de senzuală; „Infinitatea" fluxului său melodic neîntrerupt se distinge printr-o varietate exclusiv sintetică, raționalizată (sau sublimată) de un sistem abstract de laitmotive. Există oare muzică mai tragică decât cea care răsună sub bolta magnifică [667] ce se întinde de la procesiunea funerară a lui Siegfried până la rugul Brunhildei și apoi la moartea înflăcărată a zeilor în *Götterdämmerung* ? [668] Dar în muzica lui Bach mișcarea este absolută, iar întregul conținut tematic este supus unor dispersii ireductibile care îl extind: fiecare notă nu este un complement forțat, nu este inevitabil și totuși pe deplin potrivit, chiar și atunci când această potrivire este încetinită în disonanțe grandioase de cele mai complexe medieri contrapunctice. Disonanțele nu sunt finale sau chiar tragice: sunt durerile nașterii în așteptarea gloriei care va apărea în reconcilierile lor - în strettele lor [669] și repetițiile comprimate. Muzica lui Bach este eminent muzică creștină; Ca niciun alt artefact uman, a reușit să reflecte viziunea creștină asupra creației. Luați, de exemplu, *Variațiunile Goldberg,* în care o arie simplă din *Jurnalul Annei Magdalena* este introdusă doar pentru a fi înlocuită de o secvență maiestuoasă de treizeci de variațiuni pe tema sa, dar în linia sa de bas (o simplă tranziție de la tonică la dominantă, de la *Sol* la *Re,*material abia suficient pentru un talent de forță mai mică), unde fiecare a treia variațiune este un canon perfect (refrenul canonic este prelungit la fiecare joncțiune, astfel încât ultimele două sunt canoane în octavă și în nonă). Când, la sfârșitul acestei serii strălucitoare, schimbătoare și variate, aria apare din nou, ascultând-o, vă amintiți deja de toate variațiunile în care a fost prezentată într-un mod nou: a atins o bogăție, o profunzime indescriptibilă de lumină și întuneric, bucurie și melancolie, ușurință și greutate; toate acestea au fost ornamentația și schimbarea ei. Sau priviți *Ciacona* solidă, uimitor de profundă de la sfârșitul celei de-a doua Partite pentru vioară neacompaniată, a cărei temă de deschidere nu are mai mult de patru măsuri, o frază de bas de o simplitate absolută, care renaște succesiv în șaizeci și patru de variațiuni, trecând de la minor la major înapoi la minor, ajungând la o nouă repetiție (cu câteva înfrumusețări cromatice la final) care conține toată mișcarea, varietatea și splendoarea a ceea ce a fost anterior. Nu se putea imagina o ilustrare mai bună a „temei" naturii creației [670] .

Forma creației – tema de plecare, supusă nenumăratelor variații și apoi restaurată, îmbogățită incomensurabil – este prea vie și magnifică pentru a fi redusă la sclavia în care, de exemplu, o întemnițează epopeea lui Hegel, *Geist* : nicio muzică ideală și perfectă, nicio rezoluție finală dincolo de „negațiile" muzicii nu conduce creația la o tăcere „completă"; escatologia creștină promite doar o armonie din ce în ce mai mare, ale cărei dezvoltări, ornamente și mișcări nu se termină niciodată și nu se „întorc" niciodată la o stare mai primordială decât muzica. Analogia dintre arta lui Dumnezeu și arta lui Bach este deosebit de perceptibilă în capacitatea nemărginită a lui Bach de a dezvolta linii individuale în împletiri contrapunctice de o complexitate extraordinară, fără a sacrifica niciodată „pacea" și măsura consonanței care guvernează muzica sa. Desigur, acest lucru este evident în special în fugile sale mari, mai ales în ultimii ani: o fugă dublă, triplă sau chiar cvadruplă nu este niciodată dificilă pentru inventivitatea lui Bach, pentru descoperirea unor soluții din ce în ce mai neașteptate, iar multiplicitatea temelor nu rezistă niciodată creșterii, descreșterii sau rearanjării combinațiilor. Poate că cele mai strălucite exemple ale acestei inventivități se găsesc în al doilea volum din *Clavicembalul bine temperat* și în *Arta fugii* , dar pot fi găsite și în întreaga sa operă: de exemplu, frumoasa fugă în Fa major (BWV 540), în care două teme contrastante converg în a treia mișcare, unde apar împreună în cinci intervale diferite, ajungând în final la o concluzie magnifică în care soprana reintroduce motivul original al acestei fugi; sau, pentru a lua un exemplu deosebit de potrivit intereselor teologiei, marele preludiu și fugă în Mi bemol major, fuga „trinitară" a lui Bach, compusă de fapt din trei fugi pe trei teme diferite și în trei metri diferiți, tema primei fugi („tatăl") apărând în fiecare dintre celelalte două într-o formă ritmic alterată, „dând naștere" celei de-a doua fugi și trecând, printr-o stretta, la a treia. Acesta este dinamismul pneumatologic al muzicii lui Bach, ca să spunem așa, harul care găsește întotdeauna o măsură de reconciliere ce păstrează diversitatea; și astfel muzica lui Bach oferă o analogie estetică lucrării Duhului în creație, puterii Sale de a dezvolta și elabora cu generozitate tema comunicată de Dumnezeu creației, depășind orice dizarmonie.

Desigur, din punctul de vedere al unui discurs radical imanentist, în special cel al lui Deleuze, tocmai această pneumatologie face analogia suspectă: Spiritul astfel invocat este, desigur, un mecanism metafizic a cărui funcție este de a defini limite, de a relaționa rațional și de a unifica toate seriile divergente într-un fel de *Aufhebung.* Este poate imposibil să risipim această suspiciune, dar merită menționat că, pentru gândirea creștină, unitatea oferită de Spirit este de un tip radical *creativ* : El este *creatorul Spiritus* [671] care cheamă condițiile pe care le unifică ca manifestare deschisă și expresie în întregime estetică a iubirii Sale, iar acesta este singurul „sens" al întregii Sale opere. Prezența Sa nu este în mod decisiv firul dialectic ariadnean care se desfășoară și conduce prin labirintul istoriei; El corectează multitudinea de linii ale creației nu prin negație sau sublație, ci prin acumulare muzicală, restaurare prin dezvoltare creativă

ulterioară. Întrucât Dumnezeu este o Treime, iar creația este cântecul celor trei Persoane ale Sale, Dumnezeu este contextul în care se naște polifonia ființei, în care se păstrează chiar și cele mai înăbușite voci, primind promisiunea de a participa din nou la lauda muzicală a creației. Întrucât Dumnezeu este „locul" distincției, fiecare distanță aparține distanței lui Dumnezeu, toate intervalele cu adevărat creative sunt „proporții" și „analogii" ale intervalului Său infinit, toată muzica creată participă la muzica Sa infinită. Singura voce cu care Dumnezeu declară creația bună este și vocea „curcubeu-sunatoare" a alegerii, apelul și chemarea care „justifică" în mod necesar ființa, trezind în ea un răspuns infinit, polifonia sa; iar tema comunicată de Dumnezeu creației este atât de bună încât El dorește să o primească înapoi în aceeași măsură generoasă cu care a dat-o, păstrată în bunătatea sa ca o frumusețe care este totuși proprie numai lui Dumnezeu. Duhul Sfânt, ca perfecțiune a iubirii lui Dumnezeu și, în același timp, însăși „puterea discriminatorie" a diferențierii divine și energia bucuroasă, prietenoasă și nemărginită a vieții divine, scoate întotdeauna la iveală în creație „adâncimea" diferențierii sale, face ca suprafața ființei să radieze, adâncește însăși diferența diferenței și împarte tuturor modulațiilor darului divin o vibrație și o particularitate departe de simpla diferențiere formală. Ca a Treia Persoană, ca supraabundență a iubirii divine, „pentru sine", plenitudinea și bucuria acestei iubiri, El dăruiește o armonie care nu poate fi niciodată altceva decât o succesiune liberă, „superfluă", complet armonioasă a dezvoltărilor ulterioare. Duhul întoarce veșnic fața creației către Tatăl, conformând creația cu Fiul, și astfel creația rămâne frumoasă, iar darul înapoiat.

Ființa însăși este inegală în raport cu creația, capabilă de o forță mai mare sau mai mică de a înțelege, aminti și recupera această temă; ființa însăși este ceva pierdut în dimensiunile distorsionate ale păcatului și restaurat treptat pe măsură ce harul este primit. Această muzică a diferențierii armonice, creată infinit în *perichoreza* trinitară , se poate pierde în creație, respinsă de aceasta sau calomniată. În păcat, toate intervalele sunt dezordonate; dorința nu se mai îndreaptă spre orizontul infinit al acestei muzici în desfășurare, ci se străduiește să introducă propriile cezuri în ființă, să se închidă, să se posede ca o forță și să nu participe la complexitățile polifonice ale creației. Cu toate acestea, gândirea creștină nu poate concepe distanța ca o consecință a defectelor de „simulacrum" ale spațiului și timpului (adevărul rezidă doar în ordonarea adecvată a tranzițiilor de „simulacrum", iar doar neadevărul este păcat), nici nu poate accepta ideea nietzschean-deleuziană că distanța este doar un element diferențial al fiecărei forțe [672] . Distanța este darul iubirii trinitare, al adresei și răspunsului, al grijii și dăruirii, revărsându-și bogăția în „cantități" create. Creația este o economie diaforică [673] , iar în intervalele sale nu există sfârșit pentru nivelurile de frumusețe: grade de interioritate și exterioritate, pliuri, multiplicități saturate de suprafețe de oglindă și – din nou – interludii de umbră sau transparență; dar ceea ce este adunat în pliuri este, în cele din urmă, conținutul tematic sau

analogic care creează medierea dintre un interval și altul. Vibrația diferenței dintre două persoane, de exemplu, nu reflectă zone de deviere a simulacrului amândurora de la un ideal inert, ci stiluri unice, modulații și variații legate de dar; și tocmai toate aceste variații, luate împreună și ordonate de iubire, constituie imaginea divină, așa cum afirma Grigore de Nyssa *(vide infra*). Plasate în accesibilitate muzicală reciprocă, toate limitele ființei create – fizice, temporale, lingvistice și așa mai departe – marchează locurile unde tranzițiile sunt posibile, unde iubirea poate acționa și unde darul poate fi comunicat. Din cauza diferenței ontologice care este în joc – diferența dintre Dumnezeu, care este distanța diferenței, și creaturile care apar în interiorul acestei distanțe – este întotdeauna posibil să creăm o interioritate de cea mai radicală natură, să ne distanțăm de distanță, să menținem o interioritate în timp ce ne îndepărtăm constant cu mândrie; dar, fiind deschiși în iubire către creația exterioară tot mai diversă, tot ce este intern se formează și se desfășoară într-o muzică nesfârșită.

Dacă fiecare ființă creată trăiește prin repetiție în diferență, atunci ființa fiecărei creaturi este ceva mai mult decât separarea unei esențe care poate fi extrasă din secvența integrală a repetiției. Fiecare creatură, în toată fragilitatea sa terifiantă, este perfecționată în condițiile radical lipsite de temei ale dependenței (de Dumnezeu) și interdependenței (cu toate lucrurile create), iar sufletul uman este o formă deosebit de bogată a suprafeței ființei, un interval special care reprezintă un pli adânc și conține o interioritate mai nocturnă decât alte pliuri, o capacitate mai mare de a reflecta alteritatea, o „adâncime” oglindită; dar această interioritate face parte din integritatea estetică a creației și nu o enclavă izolată care există înainte sau în afara esteticii, lingvisticii și condițiilor generale ale formării sale. După cum am menționat mai sus, este o practică obișnuită în discursul postmodern să se considere morala și metafizica creștină ca fiind responsabile pentru apariția eului cartezian al subiectului modern care suferă și *dorește* în același timp mecanismele constrângătoare ale puterii sociale - și există un sâmbure de adevăr în acest sens. Însă nu există nicio relație genealogică literală care să-l unească pe Augustin cu Descartes sau John Locke sau cu orice alt susținător al mitului modern al individualității punctate. Este cu siguranță adevărat că Augustin a „descoperit” și a explorat o interioritate spirituală în toată bogăția și detaliile sale și cu toată subtilitatea și viclenia ei, o interioritate care avea puține precedente, dar este doar un alt interval, un spațiu rezonant, o țesătură mai profund țesută în care sunetul și forma iubirii divine răsună sau se reflectă într-un amalgam straniu. După cum spune Juan de la Cruz, recepția de către suflet a „vocii infinite” a lui Dumnezeu are o proporție specială, o gamă specială de rezonanță *(Cântarea Spirituală* §14 și 15.10–11). Când Augustin analizează *memoria* [674] , el nu găsește o temelie de nezdruncinat a subiectivității sau un centru imobil al personalității, ci doar o perspectivă ametitoare a infinitului. *Memoria* nu se limitează la a-și aminti, așa cum se întâmplă în *anamneza lui Platon* [675] , ci conține ceea ce conștiința nu

este capabilă să rețină *(Confessiones* 10.8.15); ne amintim, înțelegem și iubim tocmai în deschiderea conștiinței noastre către misterul timpului și provocările eternității, către o unitate complexă (10.8.19). Imaginea lui Dumnezeu rămâne în însăși multiplicitatea sa, în ireductibilitatea sa la o esență simplă, căci este *imago Trinitatis* [676] *(De civitate Dei* 19.21–24). *Memoria* este profunzimea cunoașterii reflexive *(De Trinitate)*15.15.24), și nu o coeziune spirituală între esența divină și o esență finită discretă, ferm bazată pe propriul său fundament noetic neschimbat. Singura narațiune creștină posibilă a eului pornește de la faptul că interioritatea cea mai profundă este, în cele din urmă, pur și simplu cea mai mare receptivitate și deschidere către timp și eternitate. *Memoria* nu este într-adevăr altceva decât mișcarea creată a repetiției: este capacitatea sufletului de a reține imaginea și impulsul a ceea ce a trecut, anticipând în același timp ceea ce va fi. După cum spune Augustin, bazându-se pe bogata tradiție creștină a autoanalizei ascetice, păcatul este o mișcare sau o secvență (o serie) care se abate continuu de la ordinea iubirii milostive, iar sufletul nu poate împiedica acest lucru, deoarece memoria păstrează configurația stabilită a mișcării sufletului (ritm, tempo, ordine) și o imprimă fiecărui moment succesiv *(De musica* 6.5.14). Pentru gândirea creștină, ca și pentru Deleuze (poate chiar mai mult pentru el), interioritatea este o pliere adâncă pe interiorul suprafeței exterioare și, ca atare, se pliază și se desfășoară mereu, ascunzând și dezvăluind suprafața lucrurilor.

Aș putea adăuga că, dacă aceasta este exact ceea ce trebuie să fie o ființă creată, dacă ne posedăm pe noi înșine doar ca un dar și o reflexie la suprafața ființei, atunci nicăieri, decât în bogăția estetică a acestei suprafețe, nu putem descoperi *celălalt* -sau să o servească. Acel moralism hiperkantian al postmodernismului, pe care l-am criticat deja atât de aspru, în opinia mea, privește dorința etică într-un mod complet irațional și chiar agresiv, descoperind în ea o renunțare de neconceput la dorință, un răspuns „vinovat” la exterioritatea absolută a celuilalt (un răspuns de care această dorință este absolut incapabilă). Pentru un discurs prins în plasa discursului simplificator al Identicului și Celuilalt, singurul indiciu al autenticității „setei de bine” inerente Sinelui nostru este patologia unei conștiințe nefericite, iar singurul indiciu al autenticității acțiunilor etice constă în cruda peremptorietate cu care conștiinței i se interzice determinarea facilitatoare de a se întoarce la sine pe un drum ocolit. Totuși, dacă renunțăm la această mitologie a interiorității discrete, care încearcă să facă bine împotriva enigmei impenetrabile a exteriorității discrete, putem lăsa deoparte nonsensul opresiv al unei etici a obligației absolute și, în schimb, să ne gândim la dorința de bine în termenii lui Grigore de Nyssa: o dorință care corespunde infinității decisive a frumuseții supraabundente, a acelei prezențe în amânare care eludează dorința și o cheamă, deschizând toate lucrurile către iubire; alteritatea inapropriabilă a celuilalt poate fi atunci concepută ca infinită tocmai pentru că celălalt aparține unei ordini estetice infinite, orizontului nelimitat al perspectivelor diferite și al suplimentării neîncetate, căruia îi aparține și fiecare

eu. Prin urmare, mă găsesc „pe mine însumi” doar găsindu-l pe „celălalt” al meu (și invers) în strălucirea infinitului. În muzica creației care se desfășoară, celălalt apare ca o intensitate special modelată, un interval de neînlocuit, o poziție unică a cărei „gamă” infinită nu este altceva decât acea muzică, acea distanță infinită a manifestării paratactice a creației, care „extinde” la infinit poziția celuilalt, este exprimată prin această poziție și „avansează” prin ea. În „consonanța” intervalelor și expresiilor noastre în armonia binelui, posedăm un mijloc analogic care ne permite să cunoaștem și să fim cunoscuți, să fim obligați, rușinați, seduși, binecuvântați și iertați. În timp ce infinitatea pe care Levinas o vede în fața celuilalt este o infinitate negativă, gândirea creștină este chemată să găsească în celălalt pe acela a cărui eliminare ar fi o povară infinită, deoarece celălalt este momentul necesar al infinității pozitive; când celălalt este pierdut, toată muzica este pierdută. Vocea și chipul celuilalt, deși dezvăluie infinitatea, sunt întotdeauna în esență estetice. Gândirea postmodernistă despre sublim - dacă acesta din urmă este deloc concepibil - nu este capabilă să ne trezească la muzica celuilalt; Tocmai în multiplicitatea strălucitoare a lucrurilor apare celălalt ca bucurie divină, ca aparținând *acestei lumi* , ca locuind printre *aceste lucruri.*Chipul este frumusețe care se deschide spre infinit, ceea ce este frumos; chipul dezvăluie dezirabilitatea și inviolabilitatea necesității estetice a celuilalt; chipul este frumusețe care îl smerește pe cel care îl privește, arătându-l pe celălalt ca bucurie a lui Dumnezeu și muzică a acestei bucurii.

3. Întrucât Dumnezeu se exprimă veșnic în Cuvântul Său și are plenitudinea adresei și a răspunsului, și întrucât creația aparține autoexprimării lui Dumnezeu (ca, la o distanță analogică, o articulare suplimentară a „elocvenței” abundente a iubirii divine), teologia poate înțelege creația ca un limbaj

1. Expresie divină

Dumnezeu se numește Alfa și Omega lucrurilor, începutul și sfârșitul lor: nu adevărul care zace pur și simplu nemișcat dincolo de cuvintele rătăcitoare ale ființei, nu tăcerea care înconjoară discursul ființei sau este extrasă din el, ci chiar primul și ultimul cuvânt, plenitudinea vorbirii. Dumnezeu este, ca să spunem așa, discursul infinit, care constă în rostirea perfectă a Cuvântului Său și în varietatea infinită a „răspunsului” Duhului. Aici, în termenii săi cei mai elementari, metafizica creștină este rezumată: Dumnezeu vorbește cu Dumnezeu, iar creația apare în acest discurs ca o înfrumusețare retorică, un ornament opțional. Potrivit lui Augustin, Dumnezeu creează lucruri vizibile pentru a se exprima *(De Trinitate* 3.4.10); vorbește despre creație și, prin urmare, limbajul este lumina în care creația este făcută vizibilă *(De Genesi ad litteram* 1.2.6–5.11). Potrivit lui Dionisie, creaturile indică spre Dumnezeu deoarece toate sunt conținute veșnic în El *(De Nume Divine* 1.1.6). Maxim Mărturisitorul, în al șaptelea *Ambiguum* al

său (și în alte locuri), spune că logoi-urile creatoare ale tuturor lucrurilor se află în Logos, iar în economia creației - „diferența sa indisolubilă” și „separarea neamestecată” - Logosul răsună în diferențierea și diversitatea tuturor lucrurilor. Iar logoi-urile lucrurilor nu sunt pur și simplu „universale” fără nume: fiecare ființă creată există în *separarea sa în cadrul rațiiei* creatoare [677] a limbajului divin ca o rostire „eternă”. Potrivit lui Bonaventura, creația vorbește despre Dumnezeu în fiecare dintre fațetele sale: „origo, magnitudo, pulchritudo, plenitudo, operatio, ordo…” [678] *(Itinerarium mentis ad Deum* 1.14). Nicolae din Cusa, în *De filiatione Dei,* vorbește despre lumea sensibilă ca despre o carte inteligibilă, o voce audibilă în care se reflectă Cuvântul lui Dumnezeu, un discurs multiplu rostit de Tatăl prin Fiul în Duhul care umple toate lucrurile; Și Nicolae insistă adesea că Dumnezeul infinit se revelează într-o infinitate de semne – sau „oglinzi” – în cadrul creației (*Compendium* 8). Potrivit lui Berkeley, adevărul profund al lucrurilor perceptibile este caracterul lor semiotic, participarea lor la limbajul divin (*Alciphron* 4.7–15). Hamann, în lucrarea sa *Aesthetica in nuce,* vorbește despre Dumnezeu ca despre un „orator puternic” și „poetul începutului zilelor” [679] , iar în lucrarea sa *Ritter von Rosenkreuz* descrie starea paradisiacă ca fiind una în care fiecare lucru creat era un cuvânt viu, comunicând energiile lui Dumnezeu tuturor simțurilor (SW3:32). Și este imposibil să exagerăm măsura în care ideea de *liber naturae* [680] este răspândită în tradiția creștină [681].În acest caz, ideea că pentru teologia creștină lumea este „potrivită” nu va părea ciudată, la fel ca nici ideea că nu există realitate sau adevăr anterior limbajului și că nu există inteligibilitate care să poată scăpa complet logicii analogiei poetice, metaforei și amânării și că totul este expresie și că, pentru a împrumuta o expresie, *il n'a pas de hors-texte* [682] *.*

Dacă acceptăm predicția infamă a lui Derrida privind teologia și negăm, așa cum face el, realitatea oricărui „metatext” (în sensul a ceea ce este „extratextual”), atunci putem admite că sintagma „creația este ceea ce se spune” înseamnă și că „creația este ceea ce se scrie” - ca text de amânare semiotică. Ca să nu fie suspectate cuvintele mele despre creația ca limbaj că ar avea ca motiv ascuns dorința de a apăra o ierarhie metafizică a corespondențelor, o economie simbolică între textele „externe” și „interne” ale lumii, trebuie să spun că, pe temeiuri biblice, lumea poate fi concepută ca o sferă de *familii* divine doar într-un sens fundamental „retoric”: *liber naturae* este un text de o transparență maiestuoasă, complexitatea sa deosebit de teribilă are un caracter stilistic, nu ermetic; lumea nu este un vast sistem de semne și „simboluri” care indică doar spre tărâmul ființelor inteligente sau magice. Scriptura mărturisește despre un Dumnezeu care își exprimă gloria în creație, nu în *arcana sa* [683] ; invizibilul său este clar revelat. Există un fel de poezie în faptul că discursul despre ființă are caracterul revelației, pentru succesiunea nesfârșită de frumoase întorsături de vorbire, iar răspunsul potrivit la un astfel de limbaj - un răspuns care înțelege și interpretează adevărul creației și îi corespunde - este doxologia. Cuvântul

îmbrățișează transcendent toate cuvintele, nefiind o mare tăcere lipsită de vorbire, ci plenitudinea rostirii, „tăcerea sonoră” a celei mai înalte plenitudini, întreaga profunzime a Tatălui exprimată în radiația vie a Duhului. Întrucât orice vorbire despre „substanță” trebuie să se refere la Dumnezeu și „în consecință” a acelui discurs infinit conform căruia Dumnezeu *este* , creația trebuie privită ca un fel de joc minunat de cuvinte, o glumă strălucită în cadrul „logicii” Treimii, arătând bogăția inepuizabilă a Cuvântului lui Dumnezeu într-o varietate infinită de combinații. A vorbi despre o carte a naturii nu înseamnă nici măcar a invita la reflecție asupra posibilităților teologiei naturale sau a deducerii raționale a adevărului divin sau a primelor principii din dovezile naturii. Teologia a afirmat deja realitatea ordinii naturale și a legii naturale, recunoscând, desigur, că păcatul ascunde această ordine și slăbește capacitatea noastră de a o înțelege; dar într-o lume formată în strălucirea gloriei divine, nicio lege, nicio proporție sau cale a naturii nu este discernabilă fără dezvoltarea prealabilă a receptivității și a unui comportament potrivit și fără dezvoltarea unei aprecieri fine, fără un entuziasm nobil și o *oratio obliqua solidă* [684] .Chiar și pasajul din Romani 1, atât de des invocat pentru a apăra teoria legii naturale, se preocupă în primul rând de imediatitatea gloriei lui Dumnezeu, de manifestarea și proclamarea divinității Sale în creație; cât despre cei care nu reușesc să-L glorifice pe Dumnezeu, Pavel deplânge răspunsul lor estetic, ca să spunem așa, inadecvat, incapacitatea lor de a aprecia măreția și omniprezența adresei divine, lipsa lor de gust și recunoștință. Prin urmare, teologii nu trebuie să fie prea tulburați de acuzația banală postmodernistă conform căreia creștinismul neagă toți semnificanții într-un „semnificat transcendental” sau de presupusa frică de „diferență” a teologiei și de mitologia teologică a căderii originale din puritatea imediatității tăcute. Conform gândirii creștine, consecința păcatului nu este că întârzierea și dispersarea au înlocuit vocea și prezența imediată - ca ceva mai mult decât apropierea lui Dumnezeu în Eden - ci doar că această dispersare nelimitată nu poate fi percepută ca prezența mereu diferențiată - analogia - a lui Dumnezeu. Darul creației, expresia iubirii divine în ea, nu este imediatitate, ci o tematică inepuizabilă a medierii; Darul rezidă tocmai în această „impuritate”, în această prezență amânată, în întârzierea ceremonială a gestului retoric, care prescrie un răspuns retoric: sacrificiul laudei.

Trebuie să menționez că a vorbi despre creație ca „expresie” înseamnă a invoca o tradiție specială de reflecție, care include anumite curente ale neoplatonismului renascentist (evreiesc și creștin), ale *Sprachphilosophie germane* [685] și (după cum spunea Deleuze) pe Spinoza și Leibniz. Expresionismul în filosofie (pentru a împrumuta titlul englezesc al operei lui Deleuze) este o tradiție a reflecției asupra unuia și a multora, a desfășurării (explicației) unuia în mulți, a înfășurării (implicării) multora într-unul, cu Dumnezeu ca complexitate atotcuprinzătoare a naturii. Pentru Deleuze, care rezervă o încântare specială diversității expresioniste a lui Spinoza, ființa este „singulară”, iar expresia este unanimă,

neemanând nici din, nici asemănându-se în vreun fel vreunui principiu original, ci doar dezvăluind „modurile" imanente ale ființei [686] ; În *„Pliuri"* el descrie expresionismul în termenii esteticii barocului, unde fiecare obiect se „pierde" în explicația sa, fiecare gând se completează în expunerea sa, iar lumea este văzută ca o serie nesfârșită de inflexiuni, evenimente, pliuri, desfășurări: această viziune asupra realității, în care conținutul unui lucru nu poate fi distins de retorica expunerii sale și *este* doar în măsura în care este „revelat" sau exprimat, îi servește lui Deleuze drept model de ființă unitară, fiecare modulație imanentă a cărei implicare este a întregului, deviind (divagând) de la singularitate la singularitate. Dar când vorbesc despre creație ca expresie, acest lucru nu are nicio legătură cu chestiunea unuia și a multora în sine; coincidența în gândirea creștină a doctrinelor Treimii și a creației din nimic face ca această chestiune să fie irelevantă (deoarece atât unitatea, cât și multiplicitatea realității finite sunt contingente și participă la un act în care unitatea și multiplicitatea sunt unul și același lucru). Deși, desigur, suntem tentați să spunem că în creație nu se poate face o distincție strictă între esență și aparență și chiar că în *perichoreza* trinitară Dumnezeu nu apare niciodată ca fundament indefinit al divinității pure, precedând sau existând în afara rostirii Cuvântului Său și a suflării Duhului Său, totuși Dumnezeu și lumea nu formează între ele o singură ordine de conținut și explicație și, prin urmare, nu se poate vorbi decât despre „expresie analogică". Deleuze ar fi îngrozit: pentru el, distincția dintre gândirea analogică și cea expresionistă este absolută și de nezdruncinat, deoarece este sigur că aplicarea schemelor analogice de similaritate la expresivitatea explicativă spontană a ființei nu poate decât să le priveze de forța și conținutul lor (așa înțelege Deleuze analogia). Expresia, potrivit lui Deleuze, nu trebuie să admită niciun interval, fie el de similaritate, fie de nesimilaritate: este propriul ei adevăr.

Aș vrea să spun exact opusul: ceea ce este expresiv în creație este un interval analogic între Dumnezeu și creație, întrucât excesul său retoric exprimă bucuria și libertatea care sunt Dumnezeu. Cuvintele creației sunt analoge cu exprimarea eternă a lui Dumnezeu despre Sine, deoarece în dinamismul lor constant de esență și manifestare - sau conținut și expresie - ele exprimă, sub forma unei sinteze finite și complexe, reversibilitatea perfectă și simplă în Dumnezeu a esenței și expresiei, *a ousiei* și *perichorezei.* Adică, sunt exprimat în cuvinte și fapte nu ca o substanță ascunsă pe care cuvintele mele doar o semnifică, ci ca un eveniment și o imutabilitate schimbătoare de suplimentare și amânare constantă în care sunt revelat și revelat; și chiar și aici există intervale analogice, momente de întârziere sau suspendare, între ceea ce a fost exprimat și ceea ce îl va completa, între cuvintele mele și sinele la care se referă cuvintele mele, între un cuvânt și altul și, într-un fel, eu însumi - toate aceste intervale - aceste pauze analogice în cadrul secvenței, luate împreună. Dar Dumnezeu se exprimă în întregime ca Dumnezeu, în actul infinit împlinit al iubirii triunitare. Tocmai pentru că Dumnezeu nu intră în creație, nu se revelează în ea, nu se realizează

în și prin ea, ci pur și simplu își proclamă gloria în ea, îl găsim pe Dumnezeu în și prin creație ca sursă și scop generos a cărui bunătate strălucește la suprafața fiecărui semn. Tocmai această înțelegere – contradictorie, în viziunea lui Deleuze – a originii transcendente a expresivității ființei face posibilă gândirea la diferența reală, la „digresiunea" reală [687], al cărui adevăr este desfășurarea sa. Expresia, complet limitată de propria sa putere imanentă, nu exprimă nimic altceva decât pe sine, adică nu exprimă exact nimic, nu repetă nimic (motiv pentru care, potrivit lui Deleuze, este „liberă"). Însă adevărata expresie, chiar dacă nu se face nicio distincție reală sau absolută între ea și conținutul pe care îl dezvăluie, este posibilă doar dacă există o mișcare care îi permite să fie diferită, să fie în același timp un cuvânt nou și un act de revelație. Trebuie să existe o diferență originară care să preceadă fiecare enunț finit, eliberând fiecare cuvânt de orice „fundament"; devenirea este pusă în mișcare prin diferențierea sa ontologică de actualitatea transcendentă la care participă, ființele se disting în fiecare moment de alte ființe pentru că sunt mai întâi infinit distinse de ființă, iar expresia finită își primește libertatea prin distincția sa de actul transcendent al rostirii lui Dumnezeu. Această diferență permite fiecărui semn să fie pur și simplu ceea ce este, fără niciun pli interior secret, și totuși să se exprime în și cu toate celelalte semne. Sinteza ireductibilă a semnului – tensiunea din interiorul său dintre auto-manifestarea adevărului transcendent din care participă și insuficiența propriei sale esențe finite – este ceea ce face ca fiecare semn să-și „caute" complementul, să devină ceea ce este (semnificația sa), să-și dea propriul fundament unui alt semn, astfel încât în distincția lingvistică să se poată manifesta diferența tot mai mare a rostirii divine. A privi creația în acest fel – ca o suprafață expresivă ce reflectă pe Dumnezeu, pliindu-se și desfăcându-se la nesfârșit, învăluindu-se și desfăcându-se – înseamnă poate a înlocui cezura kantiană dintre fenomenal și noumenal cu intersecția dinamică a distanței lui Dumnezeu, dar nu înseamnă a discerne o continuitate fără un interval analogic între cunoașterea lui Dumnezeu despre sine și „reînnoirea" acestei cunoașteri în ceea ce creează. Dumnezeu este retoricul suprem. Spre deosebire de monismul mecanicist al exprimării lui Spinoza, gândirea creștină face loc gândirii despre exprimare ca o amânare, ca scriere, transcriere, mediere și dispersie; tocmai distanța divină față de creație (și această prezență transcendentă în ea) face din lume o modulație a Torei eterne, o scriere pe care Logosul o îmbrățișează ca diferență.

2. Retorica divină

Dacă limbajul creației nu constă pur și simplu în corespondența directă dintre *acest semn* și *acest sens* , ci în proclamarea sa din ce în ce mai multiformă a gloriei, atunci caracterul său de adresare divină este revelat (în lipsa unui termen mai bun) în stilul său. Eric Auerbach și alții au observat că originalitatea prozei augustiniene constă în îndepărtarea sa de complexitatea

arhitecturală rigidă și hipotaxia monumentală a retoricii clasice către tranzițiile fluide, mobile și flexibile ale parataxiei (propoziții simple legate prin cel mai elementar conector, conjuncția „și”); este tentant, cred, să luăm aceasta ca o metaforă pentru trecerea de la viziunea păgână la cea creștină asupra ființei, pentru acea revoluție în percepție care, la nivel speculativ, a condus Biserica, în cursul elaborării teologiei trinitare, să respingă ierarhiile complexe ale medierilor metafizice dintre lume și originea sa propuse de diferitele forme ale platonismului antic târziu și să prefere discursul adevăratei transcendențe, al lui Dumnezeu ca fiind pe deplin prezent în fiecare moment al realității create, Dumnezeu ca însăși energia ființei acesteia din urmă. Creația, cu toate ierarhiile sale naturale și supranaturale ale adevărului transcendental, nu este o integrare statică a părților superioare și inferioare într-o structură care, în ansamblu, atinge o desăvârșire metafizică, cu Dumnezeu plasat la cel mai înalt nivel; nici limbajul creației nu este guvernat de un sens ideal care transmite tot ceea ce este „neesențial” în exprimarea acestui limbaj, o sferă de simulacre și adifore; creația se supune gramaticii nu totalului, ci infinitului (sau, să spunem, infinitului „rău” pe care Dumnezeu îl numește bun). Nimic din ceea ce *există* cu adevărat nu este o exprimare „nesubstanțială” sau accidentală: fiecare moment de diferență vorbește despre gloria lui Dumnezeu într-un mod nou, ca o altă înfrumusețare retorică. Iubirea divină se extinde ca manifestare nelimitată a darurilor; Și, întrucât creația este analogia expresivă a acestei iubiri și nu o expunere emanativă imediată, rațiunea ajunge la „adevărul” lucrurilor nu printr- *o ascensiune* [688] la o voce adevărată care precede retorica creației, ci prin înțelegerea gloriei divine deja acum, în *„diferențiatul* ” material [689] , în clipă, în reflectarea și ecoul proclamării lui Dumnezeu despre bunătatea creației și a iubirii sale. Ne „amintim” auzind tot mai mult, percepând frumusețea creației în elocvența mereu crescândă la care se adresează toate semnele create, iar incapacitatea de a auzi nu ne scuză. Limbajul creației nu duce nicăieri decât tot mai departe în acea distanță infinită pe care o acordă creația: Duhul care conformează toate lucrurile Cuvântului divin nu este Duhul care înalță, ci un stâlp de foc sau un nor, iluminare sau întuneric, un *ajutor nomad*., ducând mereu la abundența generoasă a creației, la frumusețea revelată prin har ca gramatică a tuturor lucrurilor, ca scop intenționat al unui număr infinit de rătăciri și rătăciri.

Întrucât, așadar, exprimarea lui Dumnezeu în creație este concepută analogic, putem cita pe bună dreptate celebra zicală a lui Nicolae din Cusa: „Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus” [690] *(De docta ignorantia* 2.3). Logosul, spre deosebire de Nous-ul lui Plotin, nu este prisma Unului, nu este Luna în a cărei paloare ternă lumina Soarelui capătă umbre și nuanțe; ca vorbire eternă a Tatălui, Fiul conține nu numai esențele abstracte, anonime ale lucrurilor, ci și întreaga retorică, întreaga prezentare a unui număr infinit de diferențe. Mai mult, El le conține ca retorică perfectă a iubirii, care nu ascunde nimic, nu cunoaște violență sau

înstrăinare de sursa sa și exprimă toate lucrurile; ea îmbrățișează „economia” infinită, dispersarea semnelor fără excepție, proclamând iubirea, proclamând reconcilierea și gloria. Cu alte cuvinte, autoexprimarea lui Dumnezeu, articulată din nou în creație, este întotdeauna prezentă în creație ca o transmitere amânată, ca plenitudine a infinitului, care poate fi „exprimată” prin creație doar prin parataxa incesantă a lucrurilor, prin *epectaza* de la un semn la altul, prin „transferul” sensului. Natura infinitului infinit este de așa natură încât imediatitatea și medierea sunt unul și același lucru în El. Așadar, vom pierde puțin dacă vom renunța la acuzația lui Derrida că întreaga tradiție a gândirii occidentale (și într-adevăr umane) este captivă unei nostalgii pentru prezența imediată și, prin urmare, caută să depășească transmiterea neliniștită și nesfârșită de la semnificant la semnificant, lipsa de amânare sau de finalitate în sens, economia diferenței, revolta dionisiacă a unei ființe care nu poate fi redusă la tăcerea unui spectacol senin [691] ; este imposibil să iei în serios un patolog care „diagnostică” o boală metafizică și insistă asupra unor simplificări atât de grosolane. Derrida a fost cel care a creat spectrul unei opoziții între prezența *totală și absența totală* și, prin urmare, nu este surprinzător că el nu numai că diagnostichează acest spectru, dar este și gata să înceapă exorcizarea lui. Dar s-a gândit cineva vreodată la prezență ca la o imediatitate absolută, cu excepția câtorva adevărați moniști care reflectă un fel sau altul de *advaita* [692] , cum ar fi Shankara sau Meister Eckhart? Derrida este destul de sigur că a găsit modelul ideal al nostalgiei metafizice în lamentările lui Rousseau despre „degradarea” muzicii de la melodie simplă la armonie și apoi (acesta este cel mai rău lucru) la contrapunct, ceea ce duce la dizolvarea sincerității și a flexibilității emoționale în calculul intervalelor [693].Dorința după o voce pierdută, după un tată adevărat, după o convertire directă: cu siguranță niciun sistem religios sau speculativ nu este complet scutit de această sete de puritate absolută; dar asta nu ne împiedică să introducem unele diferențe.

Pentru început, doctrina creștină cu siguranță nu descrie o adresare sau un Cuvânt perfect și imediat (auto-prezent), care ar fi apoi diminuat, înstrăinat de sine sau pierdut în amânarea nedefinită a „scrierii” ființei. Între plenitudinea infinită a Cuvântului lui Dumnezeu și dimensiunile fluide ale discursului creației există o conexiune grațioasă: conexiunea analogiei. Cel puțin, ar trebui insistat asupra diferenței dintre atașamentul sentimental al lui Rousseau față de o melodie fadă și neacompaniată și, să zicem, lauda lui Hamann adusă lui Dumnezeu ca poet al începutului zilelor: diferența dintre un Dumnezeu a cărui imagine și slujire sunt seminota neîmpodobită și vibrato-ul profund [694] și un Dumnezeu care se delectează în – așa cum este El – polifonie. În introducerea la această carte l-am acuzat pe Derrida de o indiferență structuralistă față de concretul narativ și repet acuzația: el nu acordă atenție la ceea ce spune teologia, ci pur și simplu îi impune un întreg set de opoziții binare. De exemplu, atunci când citează ca exemplu al prejudecății occidentale împotriva amânării

scrisului lamentarea lui Ioan Gură de Aur conform căreia trebuie să recurgem la cuvântul scris pentru că, fiind păcătoși, nu avem înscripția Duhului Sfânt în sufletele noastre [695] , pare să rateze esența metaforei: Ioan nu caută scopul scrisului, ci pur și simplu un text mai bun; el deplânge faptul că textul Sinelui nostru nu este scris în conformitate cu iubirea Duhului, că interioritatea noastră este separată de exterioritatea darului lui Dumnezeu al libertății create și de legea iubirii milostive, că textul trebuie salvat de dorința noastră păcătoasă de a scrie noi înșine dacă vrem să devină perfect și suficient pentru noi. Departe de o nostalgie patetică pentru cuvântul nescris, Ioan cere o textualitate mai radicală, care transformă spiritul și carnea în cartea Duhului: dacă Hristos ar fi un text mai adânc înscris în noi, gramatica care ne guvernează exprimarea de sine și ne face „prezenti" ar fi alta. „A scrie" nu este un păcat; dar păcatul strică stilul și elimină jocul creativ al intervalelor; pierde tema și transformă textul în esența „mea". Însă Dumnezeu creează o lume retorică a cărei esență este în întregime „expusă" la suprafață. Creația este „exces", o analogie cu imensitatea darului ființei sale de către Tatăl către Fiul și Duhul Sfânt.

Cuvântul lui Dumnezeu în creație, așadar, nu cheamă la o mișcare speculativă spre tăcere – tăcerea cunoașterii pure sau a enunțării absolute – ci la o doxologie, la o supraabundență de cuvinte, laudă, rugăciune și apoi, în cadrul acestei discipline a mulțumirii și a liturghiei, la un discurs speculativ care ascultă de darul existenței și de transcendența sursei sale, sau la o tăcere contemplativă al cărei secret nu este sărăcia, ci plenitudinea. Adresarea lui Dumnezeu poate fi chiar dată ca o lege, ca o poruncă și o interdicție, dar întotdeauna cu scopul de a stabili astfel o gramatică a răspunsului respectuos. Limbajul lui Dumnezeu este limbajul iubirii; nu este niciodată exprimat în ierarhii de „sens" abstract sau devine „taxonomic" (cu excepția, poate, a momentului în care vocea din furtună enumeră minunile lui Dumnezeu adresate lui Iov cel lovit, sau a momentului în care Cântarea Cântărilor preamărește fiecare trăsătură a iubitului). De aceea, teologia trebuie să se afle de partea retoricii și nu de partea dialecticii, sau cel puțin să recunoască inseparabilitatea retoricii și a dialecticii. În *Verbum* lui Dumnezeu [696] nu se pot separa trăsăturile *sermo* [697] de trăsăturile *ratio* [698] ;Trebuie însă insistat asupra faptului că aceste două aspecte sunt implicate în gândirea creștină într-un mod de neconceput în filosofia păgână (căci, chiar dacă platonismul mediu ar fi recunoscut în logosul divin atât structura rațională a realității, cât și auto-manifestarea divinului în principiul derivativ, nu ar putea înțelege logica superioară care unește aceste concepte: Dumnezeu ca iubire care se revarsă de la sine). Limbajul uman, care este o dezvoltare ulterioară a „lingvisticii" creației, intensitatea sa deosebit de receptivă și variabilă, nu își poate atinge niciodată adevărul prin abstracția de jocul liber al suplimentării, excesul doxologic, puterea de a binecuvânta și blestema, de a numi și a înșela, de a răspunde cu iubire sau de a obiecta cu mânie. Dialectica și „analiza" sunt iluzii sterile dacă nu sunt precedate de o educație estetică a

dorinței care pregătește sufletul să-și transforme cuvintele în ofrande către Cuvânt (cele mai înalte ofrande: ofrandele numelor divine). Într-adevăr, însăși ideea unei filozofii „analitice” este fără speranță: încercând să reducem fiecare proiect „sintetic” la unul sau mai multe adevăruri analitice, evidente de la sine și tautologic adevărate, facem greșeala de a crede că adevărul pentru o ființă finită poate fi non-sintetic: așa cum ființa este acordată ființelor printr-un act care transcende condițiile finitudinii, tot așa adevărul trăiește în cuvinte care, în sine, nu pot corespunde niciodată plenitudinii a ceea ce exprimă; astfel încât fiecare filozofie adevărată trebuie să includă o mișcare de conjectură îndreptată spre acel orizont transcendent care se dezvăluie și totuși se ascunde în ființe, iar logica animatoare a unei astfel de conjecturi trebuie să fie logica contemplării și a laudei. Nu apăr aici un iraționalism triumfător și se poate cu siguranță insista asupra raționalității doxologice a discursului teologic fără a cădea în misticismul postmodern al accidentalului (aleatoriu) [699].Întrucât creația este cu adevărat o adresare divină și întrucât fiecare intonație a discursului său poate fi reconciliată cu tema pe care Dumnezeu, creând, o comunică creației sale, lumea nu este pur și simplu un ospăț dionisiac cu infinit de semnificanți, opaci unul față de celălalt, care curg unul în celălalt într-un joc absurd de risipitor; semnificațiile lumii sunt infinit susceptibile de analogie, sunt transparente unele față de altele, pot fi aranjate într-o ordine rațională a dorinței și a desfătării, corespunzătoare ordinii raționale a iubirii divine care le dăruiește, în fața căreia transparența lor se transformă într-o pură strălucire. În contrast cu monofonia obsesivă a lui Dionysos, ritmul monoton al ditirambilor săi și agitația haotică a momentelor uniforme și punctuale de diferență, prozodia creației este fluidă, multiformă, inventivă și întotdeauna capabilă să se desfășoare în complexitatea scânteietoare a versului viu. Retorica care este pace precede orice retorică a puterii, orice discurs coercitiv, orice înșelăciune și orice persuasiune violentă.

Ca să revenim la tema noastră constantă (și la întrebarea inițială a acestei cărți): dacă această conversație despre retorica creației este cât de cât instructivă, este aceea că oferă o oportunitate de a înțelege cum datoria față de celălalt – și chiar însăși posibilitatea celuilalt – poate fi exprimată și îndeplinită retoric și totuși fără violență. În cazul contradicției aparent insolubile dintre hiperbola lui Levinas despre alteritatea infinită și refuzul hotărât al lui Derrida de a admite posibilitatea unei etici libere de violența retoricii, metaforei și interogației [700], premisa că retorica nu poate decât să fie, într-o anumită măsură, violență este întotdeauna implicită și explicit enunțată. Pentru Levinas, distanța dintre om și celălalt al său trebuie să fie întunecată, trebuie să fie uitarea lumii, deoarece adevărul metafizic sau etic este concepibil doar în contextul unei sărăcii supraabundente, iar singurul discurs cu adevărat etic constă într-o Zicere nelumească care precede fiecare afirmație, care este prezentă în afirmație doar ca o urmă, ca un sediment apofatic al limbajului paradoxului [701] . Pentru Derrida, afirmația care inevitabil fragmentează, dispersează și distorsionează Zicerea este singura modalitate prin

care se ajunge la celălalt și, prin urmare, chiar și în etică există o economie a violenței, violență împotriva violenței. Dar putem spune că există un alt element decât întunericul și violența, iar în el are loc întâlnirea cu celălalt, în care medierile care trec de la om la celălalt al său îl pot într-adevăr chema pe celălalt și îl pot convoca fără ca Același să-i facă violență. Înainte de Zicerea care obligă, există infinitul cuvântului rostit, cuvântul decisiv al reconcilierii, plin de iubire: există darul luminii care poate fi transmis de la o persoană la alta, deoarece acest dar corespunde retoricii infinite a discursului trinitar al iubirii, participă la această retorică și este hrănit de ea. Celălalt apare în chiar excesul retoricii ființei și are forma unei adresări retorice: nu este violența reducerii, nu cerșitul-obținerea celuilalt din infinit, ci o anumită generozitate care, participând la tema iubirii divine care mă dăruiește atât pe mine, cât și pe celălalt al meu, face loc unui răspuns analogic și creativ; o anumită formă retorică, un gest care - prin caracterul său de dar, excesul și frumusețea sa - înlocuiește orice fenomenologie și ontologie, dacă acestea nu îndrăznesc să depășească condițiile „eului" transcendental. Celălalt este cunoscut *ca celălalt*nu în tăcerea imediatității sau a identității, nici în întunericul alterității infinite, ci în retorica liberă și infinit de frumoasă a infinitului pe care îl împărtășesc cu el. Retorica celuilalt evocă ideile mele, care - atâta timp cât sunt guvernate de milă - pot lua forma unui răspuns pașnic. Desfășurarea retorică dată în cadrul distanței divine, în care celălalt (precum și eu) figurează ca o „turnă de vorbire" unică, înseamnă că întotdeauna, în fiecare moment de diferență, există o retorică mediatoare a iubirii, oferind o amplitudine infinită de reconciliere, de întoarcere, de gesturi de pace. Trebuie doar să-ți pui cuvintele în armonie cu acel Cuvânt care „spune" toate lucrurile și care el însuși este pronunțat veșnic.

3. Analogia Verbi [702]

Analogia dintre Dumnezeu și creație – evident sugerată de Cartea Înțelepciunii – nu este o analogie între ceea ce este jos și ceea ce este sus, între puterile mai mici și cele mai mari din cadrul ordinii ființei; întreaga creație este un semn al puterii lui Dumnezeu în însăși lipsa divinității, în incapacitatea chiar și a celei mai mari frumuseți și splendori a creației de a atinge măreția lui Dumnezeu. Proporția – analogia pe care o proclamă lucrurile create – este proporția unei distanțe tot mai mari față de Dumnezeu, chiar și în exprimarea de sine a lui Dumnezeu în creație; proporțiile lucrurilor create, distribuția magnitudinilor, cantităților și frumuseților lor, vorbesc despre o proporție infinită – un interval infinit – de măreție, „cantitate" și frumusețe tot mai mari. Dumnezeu este infinit diferit de frumusețea creată, nu prin faptul că este absolut străin de ea, ci prin faptul că este infinit superior ei în frumusețe. Și din acest motiv, limbajul analogiei în teologie nu funcționează ca o înțelegere cavalerească a „esențelor" lucrurilor, nici ca un discurs care stabilește o ierarhie în cadrul totalității, ci ca o coincidență rodnică a incomensurabilităților în cadrul unei amânări; Analogia ordonează

limbajul și modurile în care acesta traversează distanța, îl proporționează, îi face intervalele conforme cu Dumnezeu. Raționamentul analogic trebuie înțeles mai presus de toate ca o mișcare dinamică a gândirii către infinitatea totală a lui Dumnezeu; impulsul esențial al acestei gândiri este o dorință care reduce toate conceptele simple la nimic atunci când întâlnesc un interval stabil în cadrul analogiei, întrucât acest interval este puterea și forța analogiei. Discursul analogic al teologiei trebuie înțeles ca *epectasis.* Limbajul, purtat de frumusețea Cuvântului, care este distanța ce conține toate cuvintele creației, traversează intervalul analogic dintre Dumnezeu și creație (a cărui distanță este Dumnezeu însuși), dintre proporțiile creației și proporția păcii, care aparține infinității lui Dumnezeu; și, prin urmare, nu poate exista nicio limită nici înaintării limbajului către Dumnezeu - atâta timp cât este guvernat de măsura milostivirii revelate în Hristos - nici oricărei reprezentări „cuprinzătoare" a intervalului. Trebuie, așadar, să adaug că înțelegerea analogiei pe care încerc să o apăr aici are puțin de-a face cu statutul epistemologic al analogiei, cu acea cunoaștere obiectivă sau „fapte" discursive din care s-ar putea ajunge la considerarea esențelor sau la considerarea lui Dumnezeu (esența supremă) prin mișcarea rațională de la ființa finită la cea infinită. Spre deosebire de dezbaterile mai tradiționale (și poate mai substanțiale) despre analogie, caut mai întâi să identific modul în care analogia (ca eveniment lingvistic) constituie, conform gândirii creștine, un stil retoric adevărat (și, prin urmare, pașnic).

Aquinas, în *prima pars* [703] a lucrării sale *Summa theologiae* , spune că unele cuvinte din Scriptură se referă la Dumnezeu metaforic, literal referindu-se la lucrurile create, în timp ce alte cuvinte se referă literal la Dumnezeu, deși modul lor de semnificare se aplică numai creaturilor (1.13.3), și că ceea ce se spune despre creaturi și despre Dumnezeu nu se spune nici în mod neechivoc, nici ambiguu, ci analogic (1.13.5). Aceasta, în toată concizia sa, este o relatare suficient de cuprinzătoare a varietății analogiei; dar trebuie remarcat faptul că în ambele forme - de referință indirectă sau literală, metaforă sau „descriere" - Aquinas, urmându-l pe Dionisie, a plasat aceste analogii sub rubrica numelor lui Dumnezeu și nu sub discuția despre atributele divine. Aceasta a fost o distincție foarte importantă. Există o diferență vastă între formularea teologică a „numelor divine" și enumerarea filosofică a „atributelor zeității", nu mai puțin decât diferența dintre două ontologii: între metafizica participării, conform căreia toate lucrurile sunt îmbrățișate de o sursă supratranscendentă a tuturor realizărilor lor transcendentale, și ontologia univocă, care înțelege ființa doar ca simplă categorie a existenței, sub care toate entitățile (nu numai creaturile, ci și Dumnezeu) sunt subsumate într-o anumită ordine. Prima ontologie permite practica denumirii numelor - speculative, liturgice, metaforice - deoarece, chiar dacă stabilește o diferență calitativă infinită și o disproporție între simplitatea lui **Dumnezeu** și multiplicitatea creaturală, ia în considerare succesiunea gradelor de superioritate dintre momentele transcendentale ale creației și sursa

lor transcendentă; prin urmare, este posibil, într-un anumit sens, să se dea nume lui Dumnezeu pe baza creaturilor, deși adevărul acestor nume este infinit dincolo de înțelegerea rațiunii finite. Cât despre a doua ontologie, aceasta ar părea să sugereze o formă de analogie mai evidentă și mai reală: o asemănare imediată și proporțională (fie ea finită, fie infinită) între atributele proprii ființelor individuale. Într-adevăr, s-ar părea că metafizica participării, tocmai pentru că îl consideră pe Dumnezeu nu ca ființă, ci ca sursă și adevăr ultim al oricărei ființe, deschide o prăpastie între Dumnezeu și creaturi, pe care nici gândirea, nici limbajul nu o pot traversa fără a-și pierde înrădăcinarea în mintea umană. O ontologie mai lipsită de ambiguitate, însă, permite ca semnificațiile atribuțiilor noastre să rămână neafectate, chiar dacă adăugăm un alt atribut: „infinitul”. Un exemplu clasic este formularea lui Locke despre cum se ajunge la o înțelegere rațională a lui Dumnezeu: se începe cu o varietate de concepte simple preluate din realitatea finită și atribuite lui Dumnezeu, apoi se multiplică la infinit și, în final, se construiește un concept complex al ființei supreme *(Eseu despre înțelegerea umană)*, cartea 11.23, § 33). Un exemplu mai restrâns și mai strict poate fi găsit la Kant, care a permis aplicarea analogiei la Dumnezeu, dar numai în măsura în care aceasta păstrează un caracter retoric și proporțional-prăticos (a:b:c:d) și nu ia forma unei simple comparații între două lucruri discrete sau între două lucruri în raport cu un al treilea lucru considerat împreună cu ele [704] (acest lucru sună destul de rezonabil până când ne dăm seama de vidul cunoașterii acestei proporții în afara participării ontologice a unuia dintre cele două mulțimi la celălalt). Însă problema care apare în identificarea fără echivoc a atributelor divine ca „trăsături” ale „esenței” divine, în același mod ca și trăsăturile ființelor create (chiar și în forma agnostică kanțiană a proporționalității), este că Dumnezeu, astfel descris, este o absurditate logică: Dumnezeu ca ființă printre ființe, posedând proprietățile naturii sale ca aspecte ale acesteia și nu ca nume în cele din urmă convertibile una în cealaltă în simplitatea unei esențe transcendente, un Dumnezeu a cărui ființă și natură sunt, prin urmare, într-un anumit sens distincte una de cealaltă, derivându-și ființa din ființă ca atare, astfel încât este mai puțin decât ființa, un Dumnezeu care (chiar dacă este neschimbător și etern) într-un anumit sens devine ceea ce este prin participarea sa la o unitate (existență) anterioară care permite naturii sale să persiste ca realitate compozită, un Dumnezeu a cărui ființă se opune non-existenței... Un astfel de Dumnezeu este un mit, un idol, se poate crede în El și se poate vorbi despre El doar dacă se uită de diferența dintre ființă și esență.

Așadar, urmând schema lui Aquinas, trebuie să observăm că forma mai directă a analogiei teologice, predicația proprietăților, care aplică lui Dumnezeu nume precum „bun”, „adevărat” și „frumos”, respectă într-adevăr o anumită logică proporțională (căci nu putem vorbi despre Dumnezeu comparând „esența” Sa cu „esențele noastre”), o logică susținută de o ontologie a participării - desigur, nu participarea lui Dumnezeu și a creaturilor la un al treilea lucru *(tertium quid),* ci a

creaturilor în Dumnezeu. Întrucât ne cunoaștem pe noi înșine prin posesia „proprietăților” (iar acestea sunt pentru ființa finită lucruri precum bunătatea, adevărul și frumusețea) și prin anumite proprietăți care sunt în armonie cu iubirea, putem înțelege logoi-ul original al naturii noastre, logoi-ul care ne-a chemat la existență și la care aspirăm, tot așa, din această mișcare sintetică de devenire (sau eșec de a deveni) ceea ce suntem, creăm analogii proporționale ale proporției infinite a cunoașterii de sine perfecte a lui Dumnezeu în Logosul Său și coincidența în simplitatea Sa a tot ceea ce El este și are. Acest lucru ne este permis, iar o astfel de cunoaștere se poate manifesta în gândurile și cuvintele noastre - deși le depășește pe amândouă - întrucât logoi-urile noastre sunt îmbrățișate veșnic de Logosul lui Dumnezeu. Despre modul mai indirect, non-literal și metaforic de a-L înzestra pe Dumnezeu cu nume, trebuie să spunem că ceea ce îi lipsește în referința literală la atributele divine este adesea mai mult decât compensat de puterea sa sugestivă, poetică și conceptuală, de capacitatea sa de a îmbogăți gândirea și limbajul cu un amestec rodnic și evocator de vagitate și claritate. Unele metafore sunt mai rodnice decât altele tocmai pentru că sunt mai puțin reductibile la o logică proporțională simplă și au o opacitate caracteristică ce le conferă o putere specială de a colecta și distribui alte metafore în raza lor semantică; Paul Ricoeur le numește „metafore rădăcină”:

În tradiția evreiască, Dumnezeu este numit Rege, Tată, Soț, Domn, Păstor și Judecător, precum și Stâncă, Fortăreață, Mântuitor și Slujitor Suferind. Acest lanț produce ceea ce putem numi metafore rădăcină, metafore care, pe de o parte, au puterea de a reuni metafore parțiale extrase din diversele sfere ale experienței noastre și, prin urmare, le oferă un anumit echilibru. Pe de altă parte, au puterea de a genera diversitate conceptuală, adică un număr infinit de interpretări potențiale la nivel conceptual. Metaforele rădăcină adună și împrăștie. Ele adună laolaltă imagini subordonate și împrăștie concepte la un nivel superior [705] .

Pentru Ricoeur, metaforele rădăcină ocupă o poziție prag între sfera inteligibilității semantice și sfera simbolurilor; el vede fundamentele lor în viața pre-semantică, pe „linia de demarcație care desparte *biosylogos-ul”* [706] *;* simbolul – o imagine care, atunci când este interpretată, dezvăluie expresivitatea lumii – reprezintă (atât de înțeleasă de riturile sacre ale discursului) capacitatea cosmosului de a exprima sensul [707] . Ricoeur are cu siguranță dreptate: există o anumită „adâncime” sau intensitate metaforică în limbaj care, în anumite puncte ale unui discurs dat, guvernează, colectează, desfășoară și îmbogățește serii subordonate de metafore ceva mai puțin expresive; și în fiecare moment această adâncime sau intensitate este rezultatul unei anumite impenetrabilități sau, în același timp, impenetrabilități și plenitudini sugestiv-figurative, chemând întotdeauna la viață un supliment inepuizabil de alte

expresii „corespondente”. De exemplu, o sintagmă precum „Dumnezeu este iubire” - nici precis predicativă, nici doar metaforică - are în vedere, în contextul căruia îi aparține, un moment de rezistență semiotică extremă, o bogăție ireductibilă™ care dezvăluie o energie constantă de suplimentare și amânare, o izbucnire de adăugiri analogice proporționale cu intensitatea sa și determinate de aceasta. Cu alte cuvinte, o metaforă teologică „reușită” nu este o metaforă analitică, ci un fel de a priori sintetic: spune mai mult decât se poate spune, precede cumva logic toate cauzele sale productive - sau, mai degrabă, își arată mai întâi cauza finală. Astfel de expresii teologice precum „Biserica este mireasa lui Hristos”, de exemplu, sau „Hristos este templul și slava”, apar într-un punct de tensiune extremă, condensată și irezolvabilă, reunind diverse aspecte ale unei întregi tradiții textuale, liturgice, morale și speculative într-o sintagmă sau o imagine care nu poate fi tradusă pe deplin într-o altă sintagmă sau imagine echivalentă. Astfel, o astfel de metaforă își face cunoscut sensul prin rezistența sa inepuizabil de rodnică la ultima analiză și, prin urmare, continuă să genereze forme de vorbire metaforice și hermeneutice din ce în ce mai noi și mai elaborate (cunoaștem sensul unor expresii precum „mireasa lui Hristos” sau „Hristos Mirele” din utilizarea lor moștenită în cadrul tradiției, dar ne putem exprima înțelegerea adevărului lor doar vorbind despre legăturile conjugale dintre Dumnezeu și Israel, despre experiența misticului lovit de săgeata iubirii, despre Maica Domnului ca adevărat exemplu de umanitate și arhetip al Bisericii, despre căsătoria lui Osea, despre „căsătoria” divinului și umanului în Cuvântul întrupat și în creația îndumnezeită, despre Hristos în camera nupțială a inimii, despre miracolul de la Cana, despre ospățul de nuntă al Mielului, despre locuirea gloriei divine în Israel, despre căsătorie ca sacrament și nu ca contract - și așa mai departe *la infinit* [708] *).*Sunt tentat să devin heideggerian și să spun că o astfel de metaforă (ca discurs poetic al ființei) apare acolo unde logosul colecționar colectează în așa fel încât să dezvăluie apartenența reciprocă a ceea ce altfel ar rămâne în uitare și, prin urmare, permite „ființei” (sau, mai degrabă, tradiției) să se dezvăluie în acest fel sau altul.

Aici, evident, se presupune că mișcarea analogiei are loc în cadrul unei mișcări anterioare a adevărului transcendent care susține și animă tradiția. În această fluiditate poetică se poate – asemenea unui bun nietzschean – vedea clar nu o bogăție radiantă emanând dintr-o cauză finală, ci doar absența oricărei origini identificabile, ceea ce face din orice adevăr o simplă iluzie, susținută de o mișcare a neadevărului, a „metaforicității”, care „transferă” experiența în gânduri, gândurile în cuvinte și cuvintele în alte cuvinte, fără *arche* și *telos* [709], în loc să vedem în „transferul” metaforelor în alte metafore o manifestare a ființei înseși ca fiind întotdeauna „transferabilă” (Tatăl se revarsă în Fiul și Duhul, Logosul se revarsă în logoi și adună logoi în sine), se poate vedea inevitabila „diseminare”, dispersarea cuvintelor, ca nimic mai mult decât imposibilitatea unei referințe adevărate [710] . Trebuie să reamintim încă o dată că tocmai posibilitatea

oricărei analogii (și nu doar a metafizicii formale) este pusă sub semnul întrebării de critica postmodernistă. În timp ce teologii pot avea uneori îndoieli cu privire la posibilitatea analogiei dintre ființa divină și cea creată, simțul acut al lui Derrida privind complementaritatea infinită și lipsa de scop a limbajului face ca orice reflecție despre analogie (înțeleasă ca o scară de similarități) să fie periculoasă și goală, în timp ce profeții „energiei", precum Deleuze și Foucault, insistă asupra imposibilității de a subordona orice discursurilor „ierarhice" ale analogiei, pe care le văd ca o preocupare incorigibilă pentru negație și definiție și pentru orice imobilitate metafizică ce împinge diferența la cheremul Aceleașilor. După cum scrie Deleuze, „analogia a fost întotdeauna o viziune teologică, nu una filozofică, adaptată formelor lui Dumnezeu, lumii și Sinelui" [711] . Predicația analogică înțeleasă în acest fel este, de fapt, o formă de violență metafizică ce distruge „necesitatea" ființei, singularitatea acesteia, conferind reactivitate și negativitate anumitor secvențe ale ființei și reducând determinarea finală la o simplă diferență numerică între un lucru și altul. Cenzura lui Foucault la adresa fiecărei campanii metafizice împotriva diferenței este la fel de intransigentă pe cât este de imprecisă: scara similitudinilor, asemănărilor și reprezentărilor, declară el, este o închisoare în care diferența lâncezește și dispare:

Bunul simț este cel mai eficient agent de separare în conștientizările sale, în stabilirea echivalențelor, în sensibilitatea sa la lacune, în măsurarea distanțelor, întrucât compară și separă. Și bunul simț este cel care guvernează filosofia reprezentării. Să răsturnăm bunul simț și să permitem gândirii să se joace în afara listei ordonate de similarități; atunci se va dovedi a fi măsurarea verticală a intensităților, deoarece intensitatea, chiar înainte ca reprezentarea să-și fi marcat gradația, este ea însăși diferență pură: o diferență care se deplasează și se repetă, care se îngustează și se extinde; un punct singular care contractă și slăbește repetițiile nedefinite într-un eveniment ascuțit [712] .

Prin urmare, bunul simț este capabil să conceapă diferența doar într-un sens a posteriori, ca rezultat al negativului: „Pentru ca diferența să existe, a fost necesar să se împartă «identicitatea» prin contradicție, să se limiteze identitatea sa infinită la neființă, să se transforme prin negativ pozitivitatea sa, care operează fără determinări specifice. Având în vedere primatul similarității, diferența nu putea apărea decât prin aceste medieri" [713] . Astfel, afirmarea filosofică a diferenței, îmbrăcată sub forma dialecticii, contribuie doar la restaurarea Identității [714] .

Toate acestea sunt, fără îndoială, foarte interesante și „revoluționare", deși doar dintr-un punct de vedere academic steril, și având în vedere că exaltarea absolută a diferenței și intensității asupra similarității și stabilității este intelectual la fel de absurdă și grosolană ca inversul; toate aceste discuții nu spun nimic (și nu știu nimic) despre tradiția teologică care a încercat să înțeleagă cum limbajul

analogic îndrăznește să traverseze distanța ontologiei analogice. Analogia teologică nu este arta de a construi o ierarhie reprezentațională; de fapt, ea răstoarnă clasificări stabile și ordine de similaritate; departe de a înrădăcina discursul în ierarhii de reprezentare, ea doar mărturisește darul „orientat spre exterior" al lui Dumnezeu al vieții sale în iubire, viața lui Dumnezeu de diferență *ca* iubire – și răspunde acestui dar. Dumnezeu dăruiește întotdeauna gratuit, fără a avea nevoie de ierarhii de esențe care să certifice „semnificația" exprimării sale. Premisa care străbate fiecare critică postmodernă a analogiei este că discursul postmodern descrie o esență preanalogică sau metafizică a cărei strălucire în diferență este doar de natură secundară și subordonată și a cărei unitate este restabilită doar prin similaritate. Însă analogia teologică, așa cum am arătat deja, nu descrie nimic altceva decât analogia originară a ființei. Întrucât analogia (chiar și înțeleasă conform participării creației la Dumnezeu) este o proporție (și nu o mediere între două lucruri), există întotdeauna un interval analogic care separă și unește „obiectele" sale; și aceasta este frumusețea și caracterul său evaziv special. Proporția nu este nici esență, nici negație; analogia este o formă de discurs care este în același timp catafatică și apofatică, care nu propune atât un progres în cunoașterea esenței, cât gestionează cordial ignoranța și o transformă în înțelepciune (dar nu în înțelegere absolută). Analogia este o estetică proporțională care transformă lumea într-o gramatică a doxologiei și, prin urmare, dezvăluie adevăratul stil al secvențelor sale; este o astfel de educație a limbajului și a viziunii încât permite ca „cuvintele" ființei să fie percepute ca glorie, dar și mulțumire. Inteligibilitatea analogiei, desigur, depinde întotdeauna de și este reductibilă la un supliment semantic suplimentar, dar acest lucru nu creează niciun obstacol în calea aplicării sale, deoarece analogia este o mișcare în interiorul și în armonie cu infinitul, o încercare de a descrie intervalul de iubire care este viața Tatălui care se exprimă și se recunoaște în Fiul și în Duhul Sfânt, o încercare de a descoperi intervale finite în acele cuvinte ale căror particularități le fac „proporționale" cu intervalul infinit revelat în Cuvântul lui Dumnezeu.

Pentru gândirea creștină, creația este întotdeauna într-un fel analogică, este întotdeauna ceva „comunicabil", metaforic, vorbind despre Dumnezeu tocmai în distanța și diferența sa față de Dumnezeu: o semiologie divină îndreptată către un Dumnezeu care îmbrățișează toate semnele în infinitatea determinării sale. Teologic vorbind, nu contează dacă utilizarea analogiei are forma unei comparații proporționale, care lasă deschis în mod explicit intervalul dintre limitele sale, sau se bazează pe exemple de discurs care ia în considerare reflecțiile create ale divinului sau *vestigia Trinitatis* [715] , sau dacă este doar un dispozitiv retoric care asimilează o ordine a ființei cu alta de dragul unui efect exhortator, deoarece în orice caz narațiunea creștină fixează proporțiile analogiei în cadrul unei ierarhii infinite (nu totale) de medieri care nu poate deveni niciodată un indice taxonomic al lumii sau o economie a corespondențelor epistemice.

Analogia este arta de a descoperi consonanțele retorice ale unui lucru în altul, de a conecta metaforic secvențe separate de sens și, prin urmare, corespunde retoricii infinite a lui Dumnezeu; Ea dezvăluie, în comuniunea lucrurilor create între ele, cum toate lucrurile se dovedesc a fi imagini și daruri ale unei glorii infinite atunci când sunt considerate conform ordinii dorinței, care își însușește și acceptă gestul esențial al harului divin, conform iubirii lui Dumnezeu și dorinței lui Dumnezeu, care într-un fel sau altul imită modul în care Dumnezeu Îl iubește și Îl dorește pe Dumnezeu și iubește și dorește creatura în Dumnezeu. Și a vorbi despre Dumnezeu mai adevărat, mai frumos, înseamnă a participa cu o insistență tot mai mare la plenitudinea autoexprimării lui Dumnezeu în Cuvântul Său. În ingeniozitatea sa, o analogie bună dezvăluie arta Logosului etern al lui Dumnezeu; ea unește simboluri ale lumii, momente transcendentale și gesturi tandre sau maiestuoase într-o afirmație al cărei adevăr este capacitatea sa de a îndrepta gândirea și dorința spre plenitudinea atottranscendentă care este adevărul ultim al fiecărei calități sau forme create și de a manifesta apartenența reciprocă a tuturor lucrurilor, adunate în strălucirea frumuseții lui Dumnezeu.

Să luăm, de exemplu, gândul lui Bonaventure, care la prima vedere pare a fi un discurs lipsit de ambiguitate despre esențe, o „deducție” exemplificaționistă a simpatiilor metafizice dintre lucrurile create și arhetipurile lor divine. Desigur, *Itinerarium mentis ad Deum* [716] descrie ascensiunea minții de la imaginile create la contemplarea misterului divin la care acestea trimit, ceea ce presupune, desigur, o mișcare de reducere și abstractizare (2.6), o ascensiune de la temporal la etern. Conform lui Balthasar, „rezerva caracteristică atât lui Augustin, cât și lui Dionisie atunci când vorbesc despre revelația și comunicarea Treimii către lume dispare aici, iar Treimea nu mai este absolut separată și de necunoscut (ca pentru Dionisie), iar tot ceea ce vorbește în lume despre Persoanele divine nu mai este (ca pentru Augustin) o simplă însușire. «Mai degrabă, Treimea se manifestă cu adevărat în curgerea sa în lume (în creație și în întruparea lui Hristos) și arată astfel că este temeiul a priori a tot ceea ce există în lume» [717] . Și totuși, principala condiție a analogiei dintre Treime și lume este estetică: percepția senzorială a frumuseții și savurarea ei conduc la participarea la acea savurare autentică care este inerentă Treimii, iar creația participă la ea prin har (*Itinerar* 2.1-8). Întâmpinând creația cu încântare și bucurie și văzând-o în lumina Fiului întrupat, care este manifestarea imediată a frumuseții *Tatălui,* începem să simțim cum Tatăl se bucură în exprimarea frumuseții sale în Cuvântul său veșnic și în rostirea prin Duh a tuturor cuvintelor care... sunt îmbrățișate de Cuvântul divin. Pentru Bonaventura, urmând marea tradiție, Dumnezeu are puterea de a se exprima deschis în ceea ce nu este Dumnezeu, fără a se înstrăina de natura sa, pentru că El se exprimă deja perfect în Fiul și în Fiul dă expresie la tot ceea ce este și este posibil [718] . *Rationes aeternae* [719] ale tuturor lucrurilor aparțin Cuvântului, *Ars aeterna* [720] (așa cum îl numește Bonaventura [721]), care exprimă frumusețea Tatălui în

întregimea sa (*Collationes in Hexaemeron* 12.5-11), care este însăși asemănarea și cunoașterea de sine a Tatălui *(Breuiloquium* 1.3). În generarea Cuvântului se rostește orice alt cuvânt; în dăruirea Darului (Duhului) se dăruiește orice alt dar (*Itinerarium* 6.2). Prin urmare, așa cum notează Balthasar, „spre deosebire de *analogia entis ascendentă,* abia luată în considerare, analogia descendentă este întărită: Cuvântul etern cunoaște cea mai bună expresie și spune mai bine ceea ce fiecare lucru vrea să spună" „și ceea ce lucrul în sine știe" [722] . În Arta Eternă, toate lucrurile sunt create, păstrate, susținute și distinse unele de altele (*Itinerarium* 2.9), iar cuvintele care sunt în Cuvânt sunt infinite în numărul lor.*(Comentariu la Propozițiile* I, 35, art. unicus, 4–5) Aici, ca și în cazul lui Maximus, întâlnim o indistincție rodnică între „cauzele" eterne ale lucrurilor și concretizările lor finite: dacă, la urma urmei, cuvintele creației *sunt infinite* la număr, nu este nevoie să le considerăm „idei", cel puțin în sensul categoriilor abstracte și generale la care participă cazurile finite. Mai degrabă, retorica cea mai înaltă a Cuvântului lui Dumnezeu conține pur și simplu, în plenitudinea expresiei sale libere și complete, întreaga gamă a diferenței, fiecare ființă – atât în cea mai pură posibilitate a sa, cât și în actualitatea sa cea mai concretă, întreaga retorică a creației necoruptă de păcat. Cuvântul nu este o idee care stă la baza lucrurilor particulare sau le eclipsează particularitatea și către care gândirea se înalță, sacrificând particularul, ci un „loc" infinit în care diferența primește libertate, o retorică infinită care permite discursului nemărginit al ființei să răsune și să răsune. Și dacă Cuvântul îmbrățișează infinitatea posibilităților, atunci fiecare exprimare finită este liberă, deschisă, opțională, este un stil de adresare ales, o creație poetică. Cu adevărat, Dumnezeu este retorul suprem, un artist *(Comentariu* la Luca 12:39) și un meșteșugar *(Itinerarium* 1.9), a cărui putere, înțelepciune și bunătate radiază din toate lucrurile create (1.10) și sunt vizibile în măsurile, greutățile și proporțiile tuturor lucrurilor create (II 1). Prin urmare, fiecare creație este *un vestigiu al* frumuseții divine (2.11–12) [723] , prea minunat pentru a fi numărat sau „redus"; Tocmai pentru că simțurile spirituale se bucură de varietatea și abundența absolută a roadelor paradisului, sufletul găsește în Cuvânt o oglindă care conține frumusețea fiecărei forme și lumini și o carte care conține toate lucrurile, înscrise în el de Dumnezeu, stăpânul suprem *(Lignum vitae* [724] 12.46) [725] . Analogia originală dintre Dumnezeu și lume este așadar cea a frumuseții, bucuriei, artei, căci tocmai coerența rațională a creației vorbește despre *raportul etern* [726] al lui Dumnezeu; „esențele" lucrurilor nu converg pur și simplu spre esența divină pentru a se pierde în ea, ci se regăsesc în Dumnezeu ca expresii libere ale iubirii și plăcerii, existând împreună în pace infinită, cântând împreună gloria Creatorului lor. Ceea ce „corespunde" lui Dumnezeu este tocmai imensitatea și varietatea revărsătoare a frumuseții create, elocvența absolută cu care creația proclamă gloria divină *(Itinerarium* 1.15). *Vestigiile* create sunt rostiri divine într-o ordine infinită și derutantă de diverse modulații; și din frumusețea lor percepem imaginea încântării proprii lui Dumnezeu, la care participăm și la care aspirăm [727] . Așa

cum insistă Bonaventura, asemănarea creației cu Dumnezeu nu este*similitudo univocationis sive participationis* [728] (adică participarea lui Dumnezeu și a creației, coincidând într-un anumit al treilea termen), întrucât nu există o singură categorie căreia atât Dumnezeu, cât și creația să-i aparțină în mod egal, ci *similitudo imitationis et expressionis* [729] *(Comentariu la propozițiile* 1, 35, art. unicus, conclusio); creația îl imită pe Dumnezeu și Îl exprimă, așa cum orice exces retoric exprimă însăși retorica.

Desigur, limbajul lui Bonaventure este metafizic, dar nu este discursul totalității. Mișcarea oricărei ascensiuni *pur* metafizice (*ascensus)* trebuie, prin definiție, să fie o mișcare de abstractizare progresivă (și s-ar putea crede că limbajul lui Bonaventure uneori se abate în această direcție), luptând cu încăpățânare nu doar pentru transparența lucrurilor particulare, ci și, în cele din urmă, pentru dizolvarea lor: *o anamneză* a ceea ce este deasupra, care se transformă inevitabil într- *o amnezie* a ceea ce este jos aici. Dar ontologia lui Bonaventure „urcă" spre contemplarea lui Dumnezeu întotdeauna prin abundența generoasă a multiplicității infinite de *diferențe* (*differentia)* ale ființei, printr-un progres neîncetat în iubire; nu renunță la fenomene și nici nu le supune unei inversiuni noumenale care le întoarce spre fundamentul lor ascuns, ci, ascultând de frumusețea lor, se deplasează dincolo de ele spre fenomenalitatea tot mai manifestă din care emană și care le îmbrățișează: spre infinitul *phainein* al Logosului. Infinitul este râul nesfârșit al frumuseții divine, revărsarea neîncetată de bucurii speciale, binecuvântări, nume, distincții și forme. Pentru Bonaventura, marele pericol al minții neantrenate în laudă este uitarea existenței în contemplarea ființelor (*Itinerarium* 5.3-4) sau tendința „naturalistă" de a percepe lumea ca fiind întoarsă spre ea însăși (adică ca o totalitate) mai degrabă decât spre frumusețea infinită a lui Dumnezeu (*Collationes in Haexameron* [730] 12.15), prin care trăiește, se mișcă și își are existența; dar asta nu înseamnă că ar trebui să ne întoarcem privirea de la ființe, ci că ar trebui să auzim ființele exprimând ceva mai mare decât ele însele și ar trebui să vorbim despre ele ca fiind în Dumnezeu și îndreptate spre Dumnezeu.

Adică, dacă Dumnezeu vorbește despre lume, atunci lumea vorbește despre Dumnezeu, exprimând întotdeauna mai mult decât pe sine, iar noi vorbim în mod legitim despre Dumnezeu în lume și prin lume: Îl numim pe Dumnezeu, pornind de la ființă, amintindu-ne că El, în misterul Său inaccesibil, este singurul care cunoaște „semnificația" tuturor numelor Sale; toată paternitatea din cer și de pe pământ este numită de la El. Astfel, de exemplu, iubirea Tatălui pentru Fiul poate fi proporțional asemănată cu iubirea pământească a unui părinte pentru copilul său și înțeleasă nu doar ca o ficțiune antropomorfă convenabilă, ci pornind de la faptul că creația este o expresie participativă reală a acelei iubiri eterne care se naște întotdeauna în darul Tatălui către Fiul, în răspunsul Fiului către Tatăl, în mărturia și co-bucuria Duhului. Dar, în orice caz, analogia, fie ea exemplaristă

sau nu, rămâne o „sinteză disjunctivă” (pentru a ne însuși terminologia lui Deleuze) care reconciliază lucrurile tocmai prin menținerea unei distanțe între ele. Întrucât analogia este o fericită coincidență a apofaticului cu catafaticul, ea se potrivește cel mai bine unei forme doxologice; analogia „clarifică” limbajul care se referă la Dumnezeu nu reducându-l la principiile simplei similarități, ci complicându-l din ce în ce mai mult, făcându-l tot mai abundent și polifonic, tot mai bogat, mai profund, mai complet – în conformitate cu gramatica laudei; ea întoarce toate cuvintele la Cuvântul care le dă libertate. Analogia protejează *apofazia* [731] de a deveni o simplă privare sistematică de atribute, o ascensiune mistică spre anihilare în tăcerea divină și protejează *catafatosul* de a deveni o declarație absolută ce urmărește să-L reducă pe Dumnezeu la un principiu sau un obiect; analogia este intervalul vibrant luminos dintre cei doi poli visați de metafizica totală. Impulsul apofatic, mai ales dacă nu este reținut de neconcluzivitatea analogiei, devine o simplă fugă de semne, în loc să fie o conștiință umilă a incompletitudinii lor și, de asemenea, a excesului lor retoric, acel exces de sens care depășește conceptele stabile. Între deșertul apofatismului absolut și hipotaxia imobilă a catafatismului absolut se află infinitatea – parataxia inguvernabilă – a analogiei, o infinitate care se simte „acasă” într-o stare nesfârșită de temporalitate și promisiune. Analogia distinge și amână – ca manifestare a bucuriei, ca act legitim și totuși infinit insuficient de predicare și ca răspuns estetic și moral la adresa divină. Dacă înțelegem analogia în acest fel, atunci retoric, proporțional și exemplar sunt una: retorica păcii, „reprezentarea” infinitului.

Într-un fel, analogia teologică reflectă însăși logica amânărilor limbajului, astfel încât să le dezvăluie liniștea originară. Dacă, așa cum sugerează Roman Jakobson, înțelegem limbajul ca o tensiune între metaforă și metonimie (o distincție care nu poate fi considerată absolută) [732] , atunci analogia este pur și simplu logica ascunsă a limbajului făcut vizibil: este deopotrivă limbajul asemănării și proporției, al exemplarității (care se mișcă „metaforic” de la un sistem de referință la altul) și al particularității (care rămâne fixată „metonimic” în contextul său referențial). În mișcarea sa tipică și metaforică, analogia își îndeplinește *epectaza* cantitativă față de frumusețea lui Dumnezeu, în timp ce, înrădăcinată proporțional și metonimic în sferele separate ale discursului pe care îl desfășoară, păstrează în fiecare moment un interval de diferență calitativă între obiectul analogiei și ceea ce îl aseamănă. Dacă metafora trece de la un sistem de semnificație la altul pentru a realiza o proporție între sferele individuale de sens ale imaginii, în timp ce metonimia rămâne situată în interdependența mai imediat referențială a sintagmei în care are loc, atunci tocmai intervalul de analogie - intervalul dintre proporții, care este și intervalul traversat între două ordine de semnificație - constituie tensiunea continuă a limbajului; și când analogia trece de la un context referențial la altul (completând astfel mișcarea metaforei) și astfel adâncește și îmbogățește simultan limbajul prin care obiectul

de referință este descris în ambele contexte (intensificând astfel înrădăcinarea metonimiei), ea se arată ca o activitate creatoare și reconciliantă, ca un gest de pace, ca o artă ingenioasă a iubirii. Atunci când face saltul său metaforic de la o ordine a discursului la alta, menținându-și în același timp plasarea proporțională în discursul din care provine, se dovedește a fi a doua diferență a limbajului, energia sa pneumatologică prietenoasă, eliberatoare a diferenței ca particularitate, formă, conținut, bogăție și transparență, și nu ca o ruptură și singularitate univoce; Prin încrucișarea categoriilor de sens și fără fragmentarea conținutului – contextului și coerenței – acestor categorii (deși în acest proces trebuie să aibă loc o fragmentare dezirabilă), analogia eliberează o profunzime tot mai mare a particularității, a extinderii tematice în cadrul obiectului analogiei, care poate fi făcută audibilă doar printr-o „sinteză disjunctivă" ce plasează o ordine de sens în lumina alteia, dezvăluind astfel rezonanțele proprii intervalelor ireductibile de diferență.

Fiecare semn (nu doar metafora rădăcină) este într-un fel impenetrabil, incapabil de închidere referențială sau de autorevelare exhaustivă în alte secvențe de semnificare; dar din perspectiva gândirii analogice, însăși această impenetrabilitate poate fi considerată ca o rezistență rodnică la orice reducere, ca o greutate încăpățânată și neîndemânatică care cedează constant adăugirilor ulterioare și manifestă parataxa integrală a semnelor de a fi, cel puțin potențial, o multitudine de daruri grațioase, un moment de liniște și abundență. În lumea semnelor - în lumea care este sens - impenetrabilitatea este transparență, insuficiența este energia ecuației; rezistența semnului constituie transparența suprafeței ființei, deschiderea orizontului, viziunea a ceea ce este întotdeauna prezent sau a ceea ce umple distanța. Tocmai stabilitatea relativă - și aparenta incompletitudine - a metonimicului eliberează divergența serială infinită a metaforei. Într-un fel, insuficiența semnului este similară *scandalului* [733] textului Scripturii care l-a îndemnat pe Origen la o interpretare alegorică și la o venerație mai profundă a lui Dumnezeu; dorința este stârnită de insuficiența obiectului de referință. În „scandalul" semnului există o promisiune grandioasă care provoacă acel proces alegoric de transformări reciproce în care un lucru, prin intermediul unei conjuncții poetice, repovestește un altul și, invers, este el însuși repovestit de un alt lucru; iar semnificațiile ambelor lucruri - prin această îmbogățire paratactică - se schimbă; și toate lucrurile pot fi extinse într-un context infinit de semnificație, astfel încât să vorbească despre un Dumnezeu infinit de expresiv. Insuficiența ontică a semnului indică măreția ontologică spre care aspiră. Logosul face ca toți logoi să fie provizorii, incompleți și totuși nelimitati în gama lor de semnificație; intervalul analogic infinit trimite limbajul teologiei (și fiecare limbă) într-un pelerinaj nesfârșit. Tot ceea ce mărturisește despre Dumnezeu distruge – adică face analogic – ceea ce altfel ar fi luat în mod fals drept categorii stabile și neschimbabile: de exemplu, limbajul care se referă la paternitatea lui Dumnezeu

conferă limbajului care se referă la paternitatea umană caracterul unei convenționalități infinite.

Conform lui Levinas, „divinitatea lui Dumnezeu” nu poate prinde contur în limbaj, în lanțul profan al semnificației, dar o urmă a transcendenței Sale poate fi exprimată în superlativele hiperbolice [734] ale limbajului [735] . Transcendența divină poate da discursului structura sa, dar nu se poate manifesta în secvențele de corespondențe și relații care constituie limbajul, întrucât nimic din ceea ce se spune nu poate sau nu ar putea corespunde divinului, în afară de ființă. Aceasta este narațiunea lui Levinas: transcendența divină în infinitatea sa este o prezență imposibilă – care înseamnă și absență – care se impune fiecărui moment al spusului, fiind mereu dincolo și opusă secvenței, referințelor și amânărilor limbajului. Există, însă, o modalitate mai bună de a numi transcendența lui Dumnezeu: este acel exces absolut exprimat în complementaritatea infinită a limbajului ca o infinitate care îmbrățișează și depășește tot ceea ce se poate spune, o infinitate concretă și definită care depășește cantitativ toate secvențele de sens care pot fi exprimate, o rostire care îmbrățișează și anticipează la infinit toate rostirile finite ale ființei. Nu este o urmă pierdută și redescoperită în abandonarea limbajului, ci o amânare a limbajului însuși, care este prezența reală și manifestă a transcendentului, prezența unui Dumnezeu infinit care spune întotdeauna mult mai mult – ceea ce este un act de rostire care nu este niciodată șters de rostirile finite ale creației, ci mai degrabă apare în ele (dacă avem urechi să auzim). Derrida, discutând înțelegerea lui Heidegger asupra urmei diferenței ontologice în textul metafizicii occidentale (urma a ceea ce precede cumva textualitatea în care apare și este în afara ei), notează că „urma nu este o prezență, ci mai degrabă un simulacru al prezenței, care se deplasează, deplasează și trimite dincolo de ea însăși. Urma, la propriu vorbind, nu are loc, căci ștergerea aparține însăși structurii urmei. Ștergerea trebuie să poată ajunge întotdeauna din urmă urma; altfel nu ar fi o urmă, ci o substanță indestructibilă și monumentală” [736] . Aceasta descrie destul de bine logica urmei, indiferent dacă discutăm despre urma ființei sau despre urma diferenței, despre urma infinitului, despre urma care este absența prezenței sau prezența absenței și așa mai departe; în orice caz, limbajul, textualitatea, fenomenalitatea sunt strâns blocate față de imediatitatea de neconceput a referinței sau a prezenței. Urma rămâne ca o indicație a unui interval (sau, mai exact, o prăpastie) de netrecut, inanalogizabil, între întârzierile diacronice ale vorbitului (exprimând doar alte secvențe de semnificație neîncetată) și totalitatea sincronică a „substanței monumentale” (care *nu există,*dar care este invocată în mod continuu „metafizic”); este tensiunea dintre vorbire și acea tăcere a cărei „plecare” originară este posibilitatea vorbirii. Însă, pornind de la discursul analogiei (mai ales dacă îl reinterpretăm în termenii teoriei infinitului divin al lui Grigore de Nyssa), poate că am putea depăși acest ultim reziduu din tensiunea metafizicii (chiar și o metafizică pe moarte); poate că infinitatea calitativă a enunțului,

ne„poluată” de ceea ce se spune, ci capabilă să fie atrasă imperceptibil în infinitul necondiționat - infinitul „rău” sau cantitativ - doar ca o urmă ștergătoare a ceea ce se abandonează în cazul existenței, trebuie respinsă, fie în forma sa dialectică, fie în cea „nihilistă”, în favoarea unui dinamism analogic care depășește complet această distincție, în favoarea mișcării infinite a semnelor a căror posibilitate rezidă în continuitate, printr-o distanță de disimilaritate din ce în ce mai mare între cuvintele finite și *actusul* fiecărui enunț și semnificație, o distanță care în plenitudinea sa exprimă toate lucrurile. Analogia aduce cu sine prăbușirea distincției dintre infinități (care - indiferent cum este deconstruită - nu poate decât să depindă de o formă sau alta de idealism) și permite astfel teologiei să gândească amânarea ca pe un dar al prezenței sau prezența ca pe un dar al sinelui prin complementaritate; în analogic, sensul final este amânat și subordonat mărturiei fiecărei diferențe posibile, adică mărturiei unui anumit infinit care se exprimă în el.

Pentru gândirea creștină, așadar, analogia nu este un discurs care restaurează o identitate pierdută sau ascunsă; nu dezvăluie o similaritate care s-a pierdut prin epuizarea sau slăbirea emanației sale; nici nu restaurează sau nu restaurează la forma sa originală o asemănare care a fost deteriorată prin căderea sa în materialitate; nu dezvăluie temeiul omonimiei metafizice dintre transcendent și imanent și nici nu demonstrează drama dialectică a negării și definiției. Desigur, analogicul nu oferă niciodată o înțelegere epistemică a divinului în care Dumnezeu ar dobândi un loc din ce în ce mai stabil în taxonomia conceptelor. În măsura în care analogia descrie modul în care creația îl manifestă pe Dumnezeul care dăruiește ființa, diferența devine prima condiție a similarității și vorbește despre un Dumnezeu triunic care are întotdeauna distanță și diferență. Și astfel, analogia lărgește intervalul de diferență așa cum îl închide și afirmă o disimilaritate din ce în ce mai mare, incluzând fiecare similaritate. Aceasta este natura diferenței ontologice identificate prin analogie: Dumnezeul a cărui „formă infinită” îmbrățișează fiecare distanță este el însuși o distanță - un interval - între Dumnezeu și creație. Alteritatea infinită a lui Dumnezeu îmbrățișează fiecare similaritate din creație. Analogia teologică, pornind de la *analogia entis* , nu identifică substanțele în cadrul unei ierarhii de substanțe, ci își atinge scopul tocmai prin redundanța sa retorică: nu doar ca o aproximare hiperbolică a alterității inefabile, ci ca o forță capabilă să se manifeste în game tot mai largi de complementaritate, într-o creativitate metaforică tot mai rafinată și complexă. Analogia, ca dinamism prin care limbajul păstrează și traversează intervalul dintre metaforic și metonimic, apofatic și catafatic, infinitul calitativ și cantitativ, este o retorică infinit deschisă, mereu depășită de plenitudinea adevărului spre care Duhul Sfânt conduce și mereu tinzând spre ea, expresia divină prin care Dumnezeu este Dumnezeu. Ea învață stilul și modul de vorbire; educă viziunea; este experiența „introducerii în tot adevărul” [737].; culminează – sau mai degrabă, rămâne – în credință: este acceptarea cuvintelor. În acest fel, gramatica

noastră se transformă, suntem din ce în ce mai cufundați în retorica divină și în muzica divină; ne conformăm lui Hristos acceptând limbajul revelației lui Dumnezeu – și fiind acceptați de acest limbaj. Dacă analogia cedează în fața limbajului esențelor fixe, a corespondențelor metafizice sau a simplei substanțialități, devenind astfel idolatrie și căutând să calmeze amânările nesfârșite ale limbajului, ea eșuează nu prin suprasolicitare, ci prin sărăcie, prin insuficiență estetică, prin lipsă de invenție. Într-adevăr, analogia „corespunde" obiectului său (Dumnezeul triunic) în măsura incapacității sale constante de a realiza imaginea unui Dumnezeu infinit de alt Dumnezeu. Transcendența lui Dumnezeu declanșează o succesiune nesfârșită de afirmații, fiecare mai perfect decât celălalt, făcând-o pe cealaltă provizorie sau condiționată, nu pentru că transcendența divină se confruntă cu limbajul ca fiind inexprimabil, ci pentru că depășește infinit orice expresie finită, o îmbrățișează și o duce mai departe. În acest fel, analogia nu reproduce nici lucrul, nici esența, ci corespunde darului de a fi – expresia poetică liberă a creației – imitând gestul darului, răspunzând retoricii creației cu o energie poetică similară de iubire, venerație și bucurie. Asigurându-se că diferența nu devine indiferentă, nu dispare în spatele cortinei cenușii a univocității ontologice, analogia se dovedește a fi o artă sârguincioasă care descoperă, în însăși contingența și inadecvarea, *o nouă* intonație a acelui adevăr care poate fi întotdeauna restaurat, întrucât adevărul este un anumit stil de articulare, de invenție și însușire creativă, mereu deschis și mereu dăruitor față de ceea ce îl depășește. Într-o evitare constantă și mobilă a tautologiei, analogia permite tuturor lucrurilor să reflecte toate celelalte lucruri, să le răspundă, să le invoce și să le lumineze, astfel încât desfășurarea deplină a ființei apare ca lumină creată. Învăluite în infinitatea expresiei divine, guvernate de cuvintele transmise de Scriptură în conformitate cu harul creator al Duhului, cuvintele analogiei se întorc la Dumnezeu, ieșind cu îndrăzneală în întâmpinarea creației.

„Finalitatea" referinței nu este atunci scopul propriu al predicării analogice, decât într-un sens escatologic și chiar infinit amânat. Ori de câte ori discursul teologic pornește de la o analogie simplă – să zicem, analogia dintre iubirea soțului și a soției și iubirea Persoanelor Treimii, sau analogia dintre plăcerea pe care o simte omul în frumusețe și plăcerea pe care o simte Dumnezeu în creație, sau analogia dintre mila lui Dumnezeu și un râu care se revarsă – acesta se angajează într-un stil de limbaj care se poate menține doar prin rafinarea continuă a termenilor săi, iar acest lucru este posibil doar prin dezvoltarea ulterioară a analogiei. Nu trebuie niciodată să încercăm să scăpăm de „text". După cum notează Augustin, fiecare cuvânt este definit doar printr-un alt cuvânt sau printr-un gest, care în sine este doar un alt semn *(De magistro* 2). Analogia este o practică lingvistică ce recunoaște și se supune acestui dinamism, manifestând și erosul către infinit care îndeamnă sufletele să vorbească și dorește să se reflecte în cuvintele lor. Întrucât practica analogiei introduce un interval analogic (prin definiție,

nereductibil la o corespondență „literală”, nici măcar cu o referință „literală” la Dumnezeu) în orice discurs cu sens teologic, ea nu transformă niciodată semnificatul într-o „identitate” stabilă. Acesta este motivul pentru care rezultatul epistemologic al analogiei nu poate fi izolat doar în categorii conceptuale, indiferent cât de mult le-ar solicita acest rezultat *în via* [738] *; analogia ca practică* semanticăcorespunde mai întâi adevărului divin și, ca atare, își dobândește funcția epistemologică, în măsura în care cunoașterea este o practică, un fel de acțiune, iar analogia este o practică a laudei, o rafinare a limbajului de cult, o disciplină a vorbirii. Numai așa poate limbajul - care este o amânare, o retragere rodnică a metaforei din metonimie și o întoarcere la ea - să reflecte cu fidelitate limbajul lui Dumnezeu, mereu „imaginat”, mereu propria sa „analogie”: căci analogia „vede” că transferul semantic nesfârșit în limbaj nu este o simplă cădere în fluxul univocității ontologice, un joc etern al urmei, o dispariție a prezenței în manifestarea lucrurilor, ci un gest de dăruire, o variație și o dezvoltare tematică, iar acestea sunt însăși forma prezenței, imediatitatea mediatului, eliberată de Dumnezeu, care este propria sa mediere, propriul său răspuns. În transmiterea tuturor lucrurilor unele către altele, totul devine orbitor de frumos. Analogia urmează calea ordonării creative și a diferențierii nelimitate, prin care Duhul desăvârșește constant creația: nu impunându-i o simplă ordine unitară de corespondențe, ci creând și dezvoltând o complexitate tot mai mare, găsind soluții tot mai neașteptate, armonii tot mai creative și originale - într-un cuvânt, diferența divină, dezvăluindu-se în acest extaz neobosit al numirii, în această traversare riscantă a distanței divine. Neasemănarea tot mai mare care include - sau mai degrabă depășește - toate asemănările analogiei este acea distanță trinitară infinită pe care continuăm să o parcurgem „cantitativ” chiar și atunci când parcă am găsit pace și putere în asemănarea exactă - ca un călător care s-a așezat să se odihnească pe marginea unui mic lac și este brusc fermecat de transparența cu care apa se reflectă pe sine și cerul deasupra lui - și această asemănare ne îndeamnă să ne ridicăm și să pornim din nou la drum și să mergem „din putere în putere” [739] . Neasemănarea „în continuă creștere” nu trebuie interpretată drept o tensiune sau o contradicție dialectică în cadrul unei analogii care pur și simplu șterge (sau „sublată”) propria afirmare. Aceasta ar fi oscilația catafatic-apofatică a unui misticism complet nechibzuit, al cărui *terminus ad quem* [740] ar fi pur și simplu o tăcere „cunoscătoare”, sfârșitul cuvintelor și nu împlinirea lor. Mai degrabă, este un „întotdeauna mai mult” cantitativ care dezvăluie natura „întotdeauna mai mult” calitativ ca o plenitudine infinită. *Maior dissimilitudo* [741] *este* o intensitate infinită, un interval viu, traversat explicit în Hristos: nu *aufgehoben* [742] și nu menținut în tensiune rodnică, ci întotdeauna deja un singur discurs al diferenței nelimitate, o singură muzică, exprimată infinit în *perichoreza* trinitară.și desfășurându-se în creație, astfel încât creația participă la ea nu prin negație dialectică, ci printr- *o epectasă* nemărginită și bucuroasă .

Definiția tradițională a analogiei, care îl face pe Dumnezeu subiectul adecvat al predicării analogice, ar putea fi confundată cu un discurs fundamental complex, o discuție despre înfățișarea interioară a semnului - un concept sau un semnificat adânc imprimat într-un „adevăr" universal - dacă nu ar fi faptul că analogia este incapabilă să ofere vreun concept strict inteligibil; fața semnului, întoarsă spre Dumnezeu, produce alte semne, iar fețele acestora sunt în mod similar ascunse ochilor pământești. Prin amânarea și subordonarea față de Dumnezeu a oricărei predicări adecvate, analogia intensifică inapropriabilitatea și opacitatea semnului - transcendența sau redundanța sa - ad infinitum: în sensul că nu va fi niciodată liber sau incapabil de o complementaritate ulterioară. Analogia este un discurs al adevărului care a scăpat de ideea că adevărul este ceva ce poate fi înțeles doar de minte; Adevărul este un dar dinamic, este strălucirea lui Dumnezeu care își arată mereu iubirea în darul *ousia sa,* iar în interiorul acestei străluciri este posibilă o dezvoltare infinită: este o cunoaștere care cunoaște și o necunoscută din ce în ce mai mare, iar aceasta o împinge să meargă mereu mai departe. Analogia trăiește prin dorința pentru ceea ce este mereu mai frumos, mai armonios, mai imprevizibil și, prin urmare, vorbește despre un Dumnezeu de o frumusețe, armonie și noutate infinite; analogicul (în neliniștea sa metaforică și insuficiența predicativă) este limbajul iubirii, care atrage pe cel iubit mereu mai departe, în extaz, în intoxicația infinitului. Întrucât mișcarea analogică de amânare este guvernată de har și de limbajul laudei, este o „extensie" (*epectasis)* a limbajului către Cuvânt și în Cuvânt, o mișcare care, trecând prin toate *familiile* ființei și descoperind mereu noi măsuri de acord și noi stiluri de bucurie și exaltare, tematizează infinitul ca frumusețe și ca pace. Și această tematizare a infinitului – care în acest caz „corespunde" retoricii lui Dumnezeu în creație și răscumpărare – este cea mai înaltă evlavie, jertfa laudei, pronunțarea numelor lui Dumnezeu.

Dar, desigur, toată această discuție despre analogie este o abstracțiune, dacă nu se vede în spatele ei imaginea lui Isus din Nazaret. După cum insistă Bonaventura, sufletul, în starea sa păcătoasă, nu se poate întoarce niciodată de la lucrurile acestei lumi la frumusețea lui Dumnezeu: numai prin adevărul etern, care a luat formă umană și a devenit scara care a restaurat scara spartă a lui Adam, poate sufletul să intre și să se bucure de strălucirea gloriei revelate în creație *(Itinerarium* 4.2). Hristos, Logosul și măsura tuturor lucrurilor, este cel care cheamă analogia la ființă, manifestând proporțiile și formele creației în abundența lor generoasă și în adevărata lor lumină. Practica analogică, dacă Hristos însuși nu ar fi scopul ei, s-ar dizolva într-o parataxă fără formă și goală (în cel mai rău sens al cuvântului: catalectică [743] , anacolutonic [744] , arbitrară); în cele din urmă, ar fi capabilă să înțeleagă doar infinitatea lucrurilor și nu frumusețea care le pătrunde și le îmbrățișează. În vremuri pătrunse de păcat, Dumnezeu însuși, care dă creației o temă, trebuie să dea din nou tema, trebuie

să proclame el însuși din nou cea mai înaltă retorică a sa: cea care vine acum sub forma Sclavului [745] .

III. Mântuirea

1. Mântuirea se realizează ca restaurarea chipului uman în Hristos, chipul veșnic al Tatălui, chipul în care umanitatea a fost creată la început; prin urmare, mântuirea constă în restaurarea unei forme concrete și în revenirea la frumusețea ei originară.

1. Formular de distanță

A vorbi despre Hristos ca fiind suprema retorică a lui Dumnezeu, ca o modalitate de a înțelege natura lui Dumnezeu ca Cuvânt etern și imagine exactă a Tatălui, înseamnă și a recunoaște „natura retorică” a drumului pământesc al lui Hristos: căci, în ciuda „misterului mesianic” al misiunii Sale, nu există nimic „secret” în învățătura Sa, iar misterul Său nu conține nimic atât de ascuns încât doar câțiva aleși să poată avea acces – și atunci numai prin testare, inițiere și gnoză ascunsă. Inițierea creștină constă doar în comunicarea a ceea ce este proclamat deschis de Biserică (și aceasta, la rândul ei, se referă la ceea ce este cel mai clar revelat în persoana și viața lui Isus din Nazaret) și în integrarea sacramentală în comunitatea care constituie Trupul lui Hristos. Vorbim despre ascunderea divinității Fiului în trupul lui Isus, dar nu înțelegem prin aceasta nimic asemănător deghizării ingenioase a unui eliberator gnostic: însăși trupul lui Isus dezvăluie natura divinității Sale – coborârea esențială a iubirii divine – și prin trupul Său divinitatea Sa este comunicată altor oameni în refracția trupului Său. Hristos este numit Dumnezeu și este într-adevăr Dumnezeu Fiul și, prin urmare, nu este un simbol al lui Dumnezeu, nu este un simplu semnificant care indică spre Dumnezeu și nu este pur și simplu un mesager al lui Dumnezeu; relația sa cu Tatăl are o imediatitate estetică mult mai radicală: el singur este însăși imaginea, însăși forma lui Dumnezeu; în el semnul și sensul coincid. Astfel, ca cea mai înaltă retorică a Tatălui, forma și imaginea lui Hristos conțin și transcend întreaga gamă de atribuiri și laude care aparțin lui Dumnezeu; și acest lucru se datorează faptului că nu există o suprafață docetică aici. Nu există nicio lacună în corespondența dintre aparența „exterioară” a lui Hristos și adevărul „intern” pe care El îl revelează: El nu este un mântuitor intangibil, de neînțeles și extramundan, o scară pentru suflete care le ridică din mlaștinile cărnii și timpului, ci Domnul care mântuiește tocmai pentru că poate fi înțeles, cuprins, care mântuiește datorită individualității Sale concrete, frumuseții Sale reale și vizibile care îi atrage pe alții în istoria Sa, în circumstanțele concrete ale timpului Său, în comunitatea concretă a Bisericii. El întruchipează o practică reală și imitabilă, un stil de a fi care este în concordanță cu frumusețea iubirii divine, oferind un exemplu de evlavie lumească concretă; El nu este un „suflet frumos”. Fiind

frumusețea supremă, *perpulchrum* [746], Hristos, potrivit lui Bonaventure, este măsura oricărei frumuseți; El restaurează frumusețea a ceea ce și-a pierdut forma prin păcat și moarte, făcând frumosul – și chiar cel mai frumos – și mai frumos *(Collationes in Hexaemeron* 1.34). Poate că Michel de Certeau are dreptate când afirmă că Hristos oferă „un stil de existență care «permite» o anumită creativitate și deschide o nouă scară a experienței", dar îl oferă, pentru a folosi expresia aceluiași autor, nu ca „punctul zero al scalei", nu ca un eveniment absent și nu ca energie a „plecării". [747], ci în modul în care îl propune Logosul, îmbrățișând – chiar și în separarea sa istorică concretă – plenitudinea fiecărei expresii, a cărei ocazie este imaginea Sa, adevărul fiecărei frumuseți care se înalță spre frumusețea Sa.

Logosul gândirii creștine nu este, așadar, o sinteză realizată în cursul procesului istoric, ci acest Logos este infinit, transcende și îmbrățișează întreaga istorie și, în același timp, este absolut concret și plasat în condițiile complexe ale unei realități istorice concrete. Cât despre logosul oricărei metafizici sistematice sau al oricărei fugi postmoderne de metafizică (care continuă în timp ce momentul morții metafizicii este amânat la nesfârșit), acesta își trăiește viața limitată pe marginea onorabilă a abisului lui Lessing, de unde nu poate contempla decât cu detașare și detașare vanitatea istoriei; discursul său este discursul abstracției. Dar pentru gândirea creștină, poziția „transcendentă" din care sunt considerate toate lucrurile este dată de un evreu concret care a trăit în primul secol. Măsura lumii este dată tocmai în viața lui Isus, trăită până la sfârșit și justificată prin Învierea Sa. Și deși chipul lui Hristos este repetarea și împlinirea perfectă a chipului creației, Hristos vine într-o lume care și-a construit propria totalitate, și-a creat propriile rânduieli de tronuri, domnii, principate și puteri și El trebuie să le răstoarne și trebuie să o facă prin însăși forma istorică care Îl identifică ca fiind Isus din Nazaret. Chiar și cele mai pretențioase predicații cristologice ale teologiei se bazează pe un eveniment istoric - viața lui Isus; S-ar putea spune că metonimia însăși neliniștită a imaginii lui Hristos, implicarea imaginii sale într-o gamă vastă de realități istorice, dă naștere la comentarii metaforice și speculative nesfârșite și infinit rodnice, menținând în același timp impenetrabilitatea, „opacitatea" și alteritatea întrupată a acestei imagini, al cărei rezultat este acea rezistență profundă (care este și o profundă „generozitate" analogică), datorită căreia sunt posibile nenumărate puncte de vedere, variații și percepții diferite ale formei pe care Hristos o oferă lumii: cuvinte de laudă, teologoumena, viețile celor a căror sfințenie este o interpretare și o expresie a ceea ce și cine este El, practica comună a iubirii și a iertării pe care Biserica (cel puțin în mod ideal) o încurajează, participarea repetată la prezența euharistică a lui Hristos și multe altele care extind, explică și dezvăluie puterea prezenței Sale în istorie. Hristos este proporția perfectă, Cuvântul desăvârșit al lui Dumnezeu, care este întotdeauna propria Sa analogie; Hristos este Cuvântul infinit a cărui gamă analogică eliberează – și în același timp conține – o succesiune infinită de

cuvinte. În Hristos există deja întotdeauna o alteritate și un exces care depășesc orice limitare, orice diviziune în „imanent” și „transcendent”, orice stil de predicare „excesiv” – până la punctul în care cuvântul „Dumnezeu” este obligatoriu în descrierea imaginii lui Hristos. Și astfel, Hristos – în întruparea, viața și învierea sa, precum și în radiația lingvistică și estetică care emană din el – manifestă adevărul esențial privind infinitatea lui Dumnezeu: determinarea sa,dinamism și putere de a depăși toate granițele.

Prin urmare, Hristos exprimă misterul trinitar, care, din perspectiva istoriei umane, guvernată în cea mai mare parte de violență și minciună, nu poate apărea decât ca un paradox. Imaginea lui Hristos trăiește simultan în tărâmul umbrelor și în tărâmul luminii glorioase, Hristos este frumos atât cu frumusețea nopții, cât și a zilei, calea Lui este în același timp umilire și înălțare. Și aceste două căi sunt una: nu un „înainte” și un „după”, ci o plecare curajoasă de la Tatăl și o întoarcere la El – o singură mișcare, o singură viață, o singură acțiune dramatică care învinge moartea – orizontul limitativ al totalității – nu prin împăcarea cu limitele pe care le marchează, ci printr-un act infinit *de kenoză* și glorificare, prin călcarea peste ea, prin trecerea ei ca și cum nu ar fi nimic. Mișcarea vieții lui Hristos nu este o mișcare de ascundere temporară și revelație dramatică, de dezbinare și sinteză, sau de alienare și reconciliere; Toată teologia trinitară se bazează pe credința că *kenoza* lui Hristos nu este un moment de separare, de coborâre dintr-o *pleromă* de altă lume într-o stare de alienare, ci manifestarea unicului act etern prin care Dumnezeu este Dumnezeu. Povestea întrupării, vieții, morții și învierii Fiului nu este povestea unei mascarade divine, a unui rege deghizat, precum regele din Henric al *V-lea* care vizitează taberele incognito noaptea, sau Ducele din *Măsură pentru măsură* care umblă prin Viena în hainele unui călugăr cerșetor, doar pentru a se întoarce, după ce descrie un cerc platonic sau hegelian, la moșia pe care a lăsat-o în urmă; și nici nu este o poveste precum cea a eroului din *Cântecul perlei* , care se pierde într-o țară îndepărtată și apoi își regăsește adevăratul sine abia la întoarcerea în regatul său [748] . Fiul pornește în călătoria sa, pentru că în această călătorie el este întotdeauna deja Dumnezeu, pentru că fiecare fericire și fiecare nefericire sunt deja îmbrățișate de viața sa veșnică, viața de primire și dăruire, de fericirea și iubirea sa infinit umplute, de *apatheia* sa ; și de aceea el este ascuns în manifestarea sa și revelat în ascunderea sa: el este Dumnezeu în umilința și în slava sa, inseparabil în ambele, ca în unul și același. Întrucât Dumnezeu este o Treime și se dăruiește întotdeauna altuia și merge în întâmpinarea lui, el nu este niciodată pur și simplu un rege, stând nemișcat în centrul ființei și conducând de acolo; el nu este *un ontotheos* [749] care conduce imperiul ființei, totalitatea sa. După cum spune clar *Evanghelia după Ioan.*, răstignirea lui Hristos este și glorificarea Sa; tocmai prin urcușul pe cruce, El atrage întreaga lume la Sine. Chiar și în abandonarea lui Hristos de către Dumnezeu, infinitatea lui Dumnezeu este revelată: în chinurile din Ghetsimani, rugăciunile lui Hristos exprimă o

distanță față de Tatăl, care este în același timp o apropiere absolută de El (căci Dumnezeu este chiar această distanță); distanța Fiului față de Tatăl, care „rezumă” și învinge înstrăinarea păcătoasă a umanității de Dumnezeu, este o manifestare a distanței intra-trinitare. Intrând în tărâmul morții, care este ostil lui Dumnezeu și creației, Hristos arată că infinitatea divină învinge toate diviziunile; iar în înviere, El arată că Fiul traversează infinitul ca un dar infinit, fără a înceta o clipă să fie formă: „excesul” infinității Sale rămâne frumusețe – și tocmai atunci El trece granițele și le șterge. Prin urmare, prin mișcarea sa de plecare, Fiul atrage, apropie mereu de Tatăl (aceasta este distanțarea trinitară – nu poate exista „expulzare”): Tatăl trimite constant Duhul către Fiu, iar Duhul aduce constant Tatălui vestea Fiului; și chiar și în întoarcerea sa la Tatăl, Fiul se comunică mereu în exterior, trimițând mereu Duhul și primind mereu darul Său în mister și comuniune. Aceasta înseamnă că imaginea lui Dumnezeu revelată în imaginea lui Hristos poate fi recunoscută nu numai în figura separată a lui Isus, ci și în modul în care separarea Sa se dovedește a fi o cale de distanțare: Dumnezeu se manifestă în intervalul deschis de Persoanele divine și, prin urmare, El poate fi văzut în coincidența misterioasă din viața lui Hristos a ascultării, milei, măreției și modestiei. Cu cât calea Fiului este mai liberă, cu atât diferența dintre Fiul și Tatăl este mai profundă și cu cât distanța parcursă de Fiul este mai mare, cu atât mai sigur Dumnezeu este Dumnezeu. Nu există nicio măsură a gloriei în lume care să corespundă cu ceea ce este revelat aici. Puterea lui Dumnezeu este cel mai profund revelată în *keposis.*Fiul, pentru că puterea lui Dumnezeu este pacea infinită a unei iubiri etern auto-riscate, impulsul divin extatic a cărui plenitudine este bucuria eternei auto-revărsări. Prin urmare, divinul nu are un „loc” inerent și nu aparține niciunei ierarhii în cadrul totalității; este contextul infinit al fiecărui loc, distanța pentru care iubirea este gramatica originală, precedând fiecare diviziune în înalt și jos, supranatural și natural, transcendent și imanent. O metafizică pur idealistă a frumuseții (precum cea a lui Plotin, de exemplu) poate indica o singură direcție: departe de lume, către sursa simplă și transcendentă a oricărei frumuseți; dar gândirea creștină, bazată pe premisa trinitară, trebuie să urmeze calea frumuseții spre exterior, în lume, chiar și spre stările de privațiune și absență. Gândirea creștină nu urcă pur și simplu spre frumos, ci găsește frumosul în întreaga sferă a vieții divine tocmai atunci când aceasta se mișcă „în jos”, în gol și privațiune completă: Dumnezeu riscă să intre chiar și în cei fără de Dumnezeu și totuși frumusețea Sa este păstrată și El continuă să o ofere ca dar, plăcere, bucurie și iubire.

Totuși, trebuie să fim atenți aici: încercarea de a interpreta adevărul frumuseții lui Dumnezeu în umilință poate lua o formă vulgară și prost gândită, mai ales în epoca noastră a nihilismului la modă. Iată ce scrie Don Cupitt, de exemplu: „Dumnezeul creștinismului este un Dumnezeu care în Hristos devine Om și în Duh devine interrelația infinită a tuturor lucrurilor. Doctrina Treimii îl secularizează și îl istorizează pe Dumnezeu, îl dispersează pe Dumnezeu în

fluxul lumii” [750] . Desigur, aceasta este o strategie binecunoscută a acelui hegelianism epuizat care este asociat cu teologia „morții lui Dumnezeu” - cum ar fi cea a lui Thomas Altizer, care a fost adoptată în multe încercări de a crea o teologie postmodernă; Această strategie tratează teologia trinitară ca și cum argumentele sale despre transcendența lui Dumnezeu s-ar fi epuizat inexorabil, vorbește despre moartea onto-teologiei, despre o îmbrățișare „veselă” și „sacramentală” a finitului. Nu este nimic neobișnuit sau original în observațiile lui Cupitt; Totuși, le menționez nu ca pe ceva strălucit de nou, ci ca pe o ilustrare a unei patologii. Se poate lăsa imediat deoparte sugestia sumbră și oarecum stranie că Spiritul este pur și simplu un alt nume pentru univocitatea ființei – adică interrelația indiferentă a tuturor lucrurilor (ne întrebăm aproape cu teamă dacă aceasta include, să zicem, interrelația dintre evrei și naziști?) – dar nu putem să nu observăm, la o a doua gândire, că această idee dezvăluie încă o dată cât de mult depind abordările post-metafizice ale doctrinei Trinității de înțelegerea metafizică tradițională a transcendentului și imanentului. Asemenea nebunului lui Nietzsche care proclamă moartea lui Dumnezeu și strigă: „Cine ne-a dat buretele să ștergem vopseaua de pe întregul orizont?” [751] , „ateologicul” l-a luat întotdeauna în mod eronat pe Dumnezeul tradiției creștine cu cel a cărui transcendență oferă lumii orizontul său, cu cel care definește limitele ființei și care păzește granițele totalității. A lua dinamismul trinitar al crucii pur și simplu drept „oboseala” transcendentului este posibil doar dacă relația dintre transcendentul divin și imanentul creat este înțeleasă literal - ca o simplă opoziție între originea supremă și lume - tocmai această înțelegere a fost depășită pentru prima dată de învățăturile creștine despre creație și Treime. Dumnezeul triunic este infinit, transcendental infinit, deoarece mișcarea *perichorezei divine*transcende etern nu doar ordinea imanentă a ființei create, ci și transcendența însăși; în mișcarea trinitară de generare și procesiune, de înțelepciune și iubire, Dumnezeu depășește invariabil fiecare astfel de orizont, traversează fiecare limită printr-o transcendență și mai mare, una care îmbrățișează, transformă și include imanentul în sine. Este la fel de imposibil pentru gândirea creștină să considere lumea ca o ființă susținută de tensiunea dintre imanent și transcendent și să o vadă închisă într-o imanență autosuficientă și în același timp nelimitată; gândirea creștină a respins deja chiar categoriile presupuse de gândirea necreștină. Istoria lui Isus din Nazaret aparține etern vieții lui Dumnezeu, deoarece nu există nicio contradicție sau tensiune între mișcarea Fiului în lume - în trup și timp, prin limitele ființei create în întunericul morții și al iadului, prin moartea însăși până la strălucirea glorioasă a învierii - și ființa eternă a Fiului ca Dumnezeu; Dumnezeu este etern infinitul, *apeironul* , care transcende toate limitările, dar ca formă (și ca ființă - ființa lui Dumnezeu și apoi ființa creaturilor) nu este altceva decât mișcarea de auto-efuziune, de manifestare, un act de umilință și exaltare în unicul gest al dăruirii. În viața, moartea și învierea lui Hristos, întregul mister trinitar apare ca depășirea infinită a oricărei totalități, completă și absolută, ca viață a iubirii perfecte, care nu necesită timpul creat ca

supliment, ci totuși îmbrățișează timpul în mișcarea sa infinită. Transcendența lui Dumnezeu, departe de a consta într-o separare rece și dialectică de imanent, constă în faptul că Dumnezeu traversează etern imanentul în singura mișcare a identității sale trinitare: căci lumea aparține deja generozității expresive a Tatălui în Cuvântul și Duhul său și „trăiește, se mișcă și își are ființa în El”.

Însă puterea mântuitoare a Întrupării nu constă pur și simplu în revelarea chipului divin în ea, ci în restaurarea chipului uman, în întoarcerea la umanitate – în Hristos – a chipului divin. În Hristos, Dumnezeu dă înapoi darul pe care l-a dat creației la început, îl dăruiește din nou, din nou, conform acelui dinamism trinitar în care dăruirea și întoarcerea darului sunt una; Hristos produce o ἀνακεφαλαίωσις [752] , o „recapitulare”, recreând umanul după chipul frumuseții antice care i-a fost dată inițial și astfel întorcându-l Tatălui. Pentru Logos, care este în același timp însăși asemănarea Tatălui și adevărata măsură a creației, fără contradicție, Fiul însuși este într-un anumit sens analogia ontologică dintre Dumnezeu și creație, Cuvântul care conține și admite cuvinte infinite, măsura nelimitată care permite tuturor măsurilor și proporțiilor creației să vorbească despre Dumnezeu, să fie momente de exprimare a gloriei Sale; dar ca Om, El este aceeași analogie sub forma unei acțiuni dramatice care restaurează măsura respinsă de umanitate. Întrucât adevărata istorie a lumii s-a pierdut în epopeea păcatului, al cărui sfârșit nu se întrevede, Hristos trebuie să repovestească – cu întreaga mișcare și conținut al vieții sale, trăită adresându-se Tatălui și, în același timp, de dragul semenilor săi – întreaga poveste de la bun început. Potrivit lui Atanasie, Logosul s-a întrupat pentru a restaura încă o dată modelul original după care omul a fost creat la început și pentru a imprima din nou în creație frumusețea chipului divin *(De incarnatione* 11-16). Niciun teolog (cu excepția, poate, a lui Pavel) nu a subliniat tema mântuirii prin recapitulare, restaurare, atât de clar precum a făcut-o Irineu. Desigur, discursurile lui Irineu despre *anakefalaioză* pot fi ușor luate drept exerciții decorativ-tipologice, pentru o soteriologie deosebit de pitorească, dar naivă (a cărei idee principală este mântuirea); dar, de fapt, Irineu descrie cu o precizie extraordinară logica esențială a soteriologiei creștine. Tocmai pentru că viața lui Hristos inversează narațiunea care desfășoară istoria păcatului și a morții și restaurează narațiunea pe care Dumnezeu a început să o dezvolte înainte de crearea lumii, povestea creației concepută de Dumnezeu în sfatul său veșnic, viața lui Hristos restaurează ontologic bunătatea creației; tocmai pentru că retorica chipului Său restaurează ordinea retoricii divine, care este însăși creația, ființa creată este răscumpărată în El [753] . Expunerea lui Irineu începe ca o simplă reflecție tipologică, contrastând neascultarea Evei cu ascultarea Mariei, încrederea uneia în șarpe și receptivitatea celeilalte la mesajul îngerului *(Adversus haereses* 5.19.1-2); dar toate acestea se dovedesc curând a fi în concordanță cu o înțelegere profundă a acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos. În primul rând, Hristos recapitulează [lit., etimologic, „reia din nou”. - *Nota trad.]*lupta

omenirii împotriva răului și prin aceasta obține o victorie pe care omenirea este incapabilă să o obțină (5.21.1); cel care de la început a fost în fruntea tuturor lucrurilor conduce acum omenirea în întregime în forma și conținutul întregii sale vieți, pe care o trăiește pentru Tatăl, necăzând niciodată în păcat, necedând niciodată ispitei de a se îndepărta de Dumnezeu și reprezentând în fiecare clipă prototipul divin al omului (5.21.1–3). Prin urmare, așa cum spune Pavel, neascultarea lui Adam, care a adus moartea în lume, este distrusă de ascultarea lui Hristos până la moarte [754] (5.23.2). Aici suntem foarte departe de orice idealism vulgar: „natura” umană nu este o universalitate concretă îndumnezeită prin „metabolismul” care are loc în Întrupare. De fapt, omenirea nu are o formă adevărată și o natură proprie, ci este totuși o anumită unitate comună esențială, precum și un act real, o mișcare, o plenitudine dramatică completă a vieții. Fiecare om este „narațional” de această natură și o „narează” - și fiecare repetă inevitabil „modelul” păcatului care o distorsionează; dar Hristos, cu întreaga formă a vieții sale, o „repovestește” în conformitate cu modelul său original. Așa că, pentru Irineu, expunerea ontologică, tipologică și morală a mântuirii constituie pe bună dreptate o unitate.

Și trebuie adăugat: Hristos merge la cruce pentru că însuși cursul vieții sale restabilește adevărata imagine a omului în drepturile sale. Intrând într-o lume căzută sub puterea unor stăpâniri a căror stăpânire este falsitatea și violența, adevăratul model uman (Logos) se poate revela doar în imaginea Celui Răstignit, iar lumea nu poate vedea în aceasta decât un paradox. Cu toate acestea, această imagine este reală, ia o formă tangibilă în cadrul timpului, poate fi contemplată, imitată, ascultată, venerată; în Hristos a avut loc o adevărată revoluție, în cadrul experienței istorice frumusețea reală și vizibilă a luminat cu lumina sa imaginea umanității păcătoase și a dezvăluit această imagine ca fiind falsă, ca o apostazie a sufletului de la frumusețea sa originară. Iar în înviere, ceea ce este arătat în această narațiune ca o revoluție se dovedește a fi o frumusețe nemuritoare, o frumusețe dorită de Tatăl și pe care Tatăl o atrage din nou la Sine, o imagine a cărei distrugere nu vrea să o vadă, nu vrea ca această imagine să fie alungată din lumea vizibilă, din carne și viață. Învierea - care nu semnifică în niciun fel eliberarea esenței supranaturale a lui Hristos de forma sclavă în care fusese ascunsă până acum - „reabilitează” și restaurează din nou întreaga realitate a vieții pământești a lui Hristos, toată concretețea și unicitatea ei, care - tocmai în forma sa umilită și sclavă - se dovedește a fi depășirea forțelor pământești. Modelul arătat de Hristos este de așa natură încât istoria păcătoasă nu este capabilă să se adapteze la ea (motiv pentru care criticii păgâni, de la Celsus la Nietzsche, nu pot găsi nicio modalitate de a explica în mod adecvat persoana lui Hristos sau puterea prezenței sale în timp), dar aceasta nu înseamnă că Hristos trebuie, prin urmare, să abandoneze istoria; mai degrabă, El introduce o adevărată „contra-istorie”, o nouă practică și un nou mod de viață, ca să spunem așa, o istorie autentică a lumii. Prin urmare, restaurarea

(*anakefalaiosis*) umanității în Hristos - învierea umanității - are toată unicitatea și complexitatea unui act istoric concret: este o practică și un stil de transmitere care permite variația, imitația analogică, expansiunea și dezvoltarea. Cu toate acestea, ascunderea lui Dumnezeu în Hristos, misterul mesianic al lui Hristos, este o formă de existență deschisă și nedisimulată; poate fi urmărită prin împrejurările timpului și recunoscută în strălucirea pascală ca o transparență perfectă: momentul cel mai special din viața lui Hristos ca ființă umană concretă, singulară - abandonarea Sa absolută pe cruce - este momentul în care gloria lui Dumnezeu și puterea Sa de a fi unde vrea El și când vrea El sunt revelate lumii. Când cursul vieții pământești a lui Hristos s-a încheiat și El a fost înviat de Tatăl, „ascunderea" Sa s-a dovedit a fi un alt fel de prezență reală, una care *este*numai în dăruirea de sine și în abnegația iubirii și în dăruirea din nou de sine; astfel încât „ascunderea" sa este de fapt deschiderea cu care prezența sa este întruchipată în practicile bisericii, în schimbul de semne ale reconcilierii, în transparența misterioasă a comunității Trupului lui Hristos. Biserica există pentru a deveni o contra-istorie, o natură restaurată, un mod alternativ de a fi pe care Hristos îl deschide: calea întoarcerii. În primul rând în acest sens Cuvântul își asumă natura umană (așa cum a înțeles Irineu): pentru ca, intrând în identitatea trupească a trupului vechiului Adam, trupul morții, să învie din nou întreaga umanitate în trupul său de glorie.

2. Hristos este un semn

Restaurarea creației în Hristos are loc prin singura rostire creatoare de către Dumnezeu a Cuvântului Său veșnic; Hristos poate mântui lumea și îi poate restaura natura unind-o cu propria Sa natură, întrucât – ca Logos – El este dintotdeauna sursa, receptaculul și scopul tuturor logo-urilor creației. Dar acesta nu este pur și simplu un adevăr metafizic; apariția Cuvântului veșnic printre cuvintele creației este înzestrată cu o formă istorică concretă, nu mai puțin decât apariția în timp a *rației* divine a chipului uman. Întruparea este actul retoric suprem al Tatălui, în care El subliniază la maximum tot ceea ce vrea să spună prin creație. Acest lucru este evident în special în relatările evanghelice despre miracolele lui Hristos: vindecarea bolnavilor, învierea morților, hrănirea celor flămânzi, chiar transformarea apei în vin. Aceste acțiuni nu sunt un fel de manipulare sau negare a legilor creației pentru a-i uimi pe privitori; În miracole, bunătatea creației este reafirmată, pacea ei este restaurată: ele repetă darul creației lui Dumnezeu, comunicând bucuria lucrurilor bune ale lumii - mâncare și vin, tovărășie și bucurie, viață, vedere, sănătate - celor care sunt lipsiți de această bucurie. Miracolele lui Hristos - ca toate celelalte aspecte ale vieții și slujirii sale - formează un fel de *sememosis* (Evanghelia după Ioan le numește *semeia , „semne"), care restabilește sememosis*- ul original [755] al lumii, limbajul gloriei divine și care întoarce toate semnele creației la semnul etern al lui Dumnezeu care a apărut în mijlocul lor. După cum notează Augustin,

miracolele lui Hristos nu au fost menite doar să stârnească uimirea; pentru cel care știe să le interpreteze ca semne, ele sunt pur și simplu adevărate, ele vorbesc pur și simplu despre adevărul lui Dumnezeu, sunt un text, chiar dacă Autorul îl împodobește cu iluminarile sale deosebit de frumoase, dar ele sunt totuși un text *(Predica* 98.3). Simplele minuni – simple trucuri sau θαύματα [756] – nu ar putea fi niciodată țesute într-o narațiune superioară lor, nici în povestea naturii lui Hristos ca asemănare revelată a lui Dumnezeu, nici în povestea creației în Hristos, căci astfel de minuni se dovedesc întotdeauna o piedică, provocând doar uimire și confuzie; *familia lui* Hristos, însă, sunt manifestări active ale iubirii Domnului și mărturisesc despre natura lui Hristos ca Cuvânt creator, care restaurează cu putere toate cuvintele creației.

Și, invers, aceasta înseamnă că toate semnele ființei create pot vorbi despre El fără contradicție: există nenumărate moduri în care cuvintele creației pot sluji Cuvântului, care le rostește veșnic în infinitatea „tot mai mult" a Său. Fiecare proclamare a lui Hristos (de exemplu, mărturisirea de credință a Bisericii în El), urmând logic proclamarea faptului că El este iubirea lui Dumnezeu, este o încercare de a exprima slava percepută ca „cealaltă latură" a căii Sale de umilință, strălucirea Taborică emisă de imaginea Sa într-o serie infinită de semne. Nicio afirmație făcută despre Hristos nu poate fi excesivă; tot ceea ce spune sau încearcă să spună tradiția creștină despre El nu poate fi decât o încercare bucuroasă, dar inadecvată, de a îmbrățișa infinitatea semnului care este El: *epectaza* cuvintelor, în Cuvânt și către Cuvânt. Aici ar fi potrivit să menționăm încă o dată noțiunea lui Ricoeur despre „metaforele rădăcinilor": prin analogie cu acele momente din limbaj în care se manifestă o „adâncime" sau o forță specială, se poate spune că imaginea lui Hristos constituie un moment de o intensitate semiotică unică, de rezistență și inepuizabilitate, care corespunde fecundității infinite a Logosului; iar această bogăție și impenetrabilitate se datorează parțial istoricității și concretității încăpățânate a acestei imagini ca eveniment într-o serie de evenimente, nereductibilă la rezumate și sisteme. Imaginea lui Hristos cheamă la viață imagini mereu noi, dă naștere la afirmații tot mai „redundante" despre sine, necesitând cu siguranță adăugiri mereu noi la dogmatica creștină, diverse tipuri de evlavie și practică bisericească și noi formulări în filosofia creștină. Este o „explozie" analogică și poetică ce izvorăște din energia estetică a prezenței lui Hristos, din inevitabila manifestare de către Hristos a domniei Sale - măsura gloriei - pe care El o întruchipează și o exprimă, și niciodată nu o exprimă suficient, odată ce se spune „Dumnezeu", pur și simplu din cauza imposibilității de a exprima vreodată suficient această domnie. Și totuși, Isus din Nazaret, Logosul Tatălui, cheamă limbajul să-l urmeze, mai departe.

De fapt, nu există niciun alt exemplu de personalitate precum Hristos, în care o astfel de supra-extraordinaritate și o astfel de concretețe pământească, cu toate

detaliile sale, nu numai că coincid, ci sunt de-a dreptul inseparabile una de cealaltă: istoria lui Hristos este ferm înscrisă într-un context socio-istoric absolut specific, în afara căruia nu există cale spre mântuire. Istoria Sa este universalitatea Sa; natura Sa umană este însușită de divinitatea Sa. Mișcarea infinită prin care Dumnezeu este Dumnezeu devine evidentă în intrarea lui Isus în lume; slava lui Dumnezeu a fost revelată în abandonarea pe cruce; economia mântuirii este prezența perichorezei trinitare *în* istorie. Din acest motiv, în gândirea creștină vedem o sincronicitate surprinzătoare între „înalt" și „jos", infinit și finit, dogmatic și istoric; doctrina Treimii nu este ceva „eliberat" de condițiile concrete ale existenței istorice a lui Hristos, această doctrină se dezvăluie cu o claritate deplină tocmai în aceste condiții și nicăieri altundeva. *Kenoză*Hristos nu este o dezbinare, ci o expresie, însăși forma vieții veșnice a lui Dumnezeu; și, prin urmare, în Hristos, infinitul și finitul sunt împreună într-o perspectivă nouă și infinit variabilă, gravitând în jurul axei slujirii sale temporale și pământești. În măsura în care infinitatea Cuvântului, manifestată în Hristos, este înrădăcinată în capriciul „metonimic" al imaginii istorice finite a lui Isus, toate specificațiile și elaborările metaforice ale imaginii sale îmbrățișate de această infinitate sunt încă guvernate în mod clar de stilul unic, concret și irepetabil al vieții sale și respectă gramatica instituită în propria sa ordonare a semnelor creației, în reordonarea dorinței umane, în modul său de a se prezenta ca rostire eternă a Cuvântului său de către Dumnezeu. Rezistând oricărei reduceri universalizante, oricărei încălcări a concretetății sale istorice, imaginea lui Hristos eliberează o serie nesfârșită de analogii; și aceasta în sine este un semn al divinității sale. Nu este adevărat că fiecare formă conține virtual în sine o varietate infinită de influențe (epuizarea completă a puterii estetice pentru aproape fiecare formă estetică în dispersiile limbajului este inevitabilă), dar forma - chipul - lui Hristos îmbrățișează și depășește în mod unic o gamă infinită de exprimare, fără a înceta să fie aceeași formă specială și separată. Dacă Cuvântul lui Dumnezeu conține în sine nu numai ideile lucrurilor, ci și întreaga gamă a diferitelor exprimări ale ființei, atunci reflecția teologică îl percepe în radiația retorico-figurativă emanată de forma Cuvântului întrupat; faptul că Cuvântul conține toate cuvintele - că Cuvântul este adevărata măsură a creației, forma care dezvăluie satisfacția Tatălui pentru toate lucrările sale - devine clar prin infinitatea acelui răspuns analogic care este conținut în energia absolută a formei Cuvântului. Dacă creația este o inversare, un discurs divin al gloriei, ca o infinitate paratactică conținută de Logosul etern al lui Dumnezeu, atunci semnul care este Hristos constituie în rodnicia sa infinită – ramificată – o analogie perfect în concordanță cu adevărul lumii și, prin urmare, își returnează adevărul lumii. Aceasta este realitatea estetică a întrupării, modul în care intervalul analogic – distanța infinită – dintre Dumnezeu și creaturile Sale este complet traversat în întrupare.

A spune aceasta înseamnă a atrage din nou atenția asupra diferenței ultime dintre *kenoza* infinitului și „negația" absolutului, dintre *puterea* infinitului de a se

manifesta într-o clipă finită și *nevoia* absolutului de a suferi determinare și umilință în contingent pentru a-și realiza manifestarea. John Caputo (urmându-l pe Derrida) condamnă ca o altă expresie a metafizicii trucul hermeneutic de a subordona dispersiile textualității unui tematism sau altuia, în special tematismul care opune finitudinea fiecărei expresii infinitului de sens pe care nicio expresie nu-l poate epuiza; ideea unui infinit nediferențiat care pur și simplu stă la baza finitului și conține divergențele sale aparține dialecticii totalizatoare a infinitului și finitului, spune el, acelei dialectici care caută să reconcilieze „infinitul" nedialectic al dispersiei, jocul fără limite, care nu se supune niciunei sintaxe a inteligibilității universale [757] . Aceasta poate servi drept reproș la adresa uneia sau alteia hermeneutici filozofice autorizate, dar sunt sigur că tocmai această categorizare a finitului în infinit este răsturnată de gândul lui Isus din Nazaret ca Logos divin care conține toate cuvintele; căci Hristos este *tocmai acest* rabin anume, tocmai această viață anume, această cale anume de umilință și exaltare, El nu este adevărul care stă la baza oricărui discurs, nu contextul metalingvistic al vreunui limbaj care garantează deschiderea oricărui orizont de sens către oricare altul, nu reconcilierea dialectică a tuturor termenilor. Mai degrabă, ca Cuvânt, El vine ca un cuvânt printre cuvinte, un discurs printre discursuri, o retorică anume care se confruntă cu multiplicitatea retoricilor care există în lume; ca un infinit viu care transcende toate granițele formei, concretețea dramatică și formală a lui Hristos îmbrățișează toate semnele creației, reordonându-le conform propriei sale forme, propriei sale secvențe, propriei sale practici și istorie. Și asta înseamnă că Împărăția Lui nu este din lumea aceasta, că tronurile, stăpânirile și puterile care conduc lumea vorbesc adesea un limbaj ostil limbajului creației – discursul darului – și trebuie depășite de limbajul pe care Hristos îl instituie prin întruparea Sa. În cele din urmă, nu există nicio linie de demarcație între stilul de adresare al lui Dumnezeu către lume în Hristos și conținutul pe care acesta îl manifestă; și tocmai stilul ființei Sale este în contradicție cu multiplicitatea stilurilor de a fi ale lumii, cu ficțiunile ei avide de putere, cu ierarhiile ei de adevăr, cu violențele ei raționale și cu narațiunile ei despre drept, guvernare și posesie. Hristos este *ratio*al tuturor lucrurilor, ci și cuvântul opoziției și sabia dezbinării. Nu este pur și simplu adevărul absolut la care toate lucrurile pot fi reduse – prin efort dialectic – nici plenitudinea amorfă a adevărului la care fiecare discurs se apropie asimptotic și la care fiecare discurs „semnificativ" se referă în cele din urmă; Logosul este acea distanță infinită la care participă toate lucrurile, dar despre care toate lucrurile pot mărturisi doar în măsura în care se conformează măsurii milostivirii pe care Hristos o arată ca adevărată *imagine* a infinitului. Efortul care duce la adevăr nu este, așadar, un efort de dialectici, ci un efort de pocăință. Chiar și „restaurând" umanitatea în sine, Hristos nu efectuează pur și simplu o „reducere" la originalul „esențial-originar", ci deschide o nouă serie, o secvență istorică reală și un stil practic care permite o varietate infinită de expresii (ceea ce teologia numește comuniunea sfinților). Aceasta este mișcarea infinită *a anakefaleozei* , modul în care imaginea lui Hristos *renarează* complet imaginea

umană și în care individualitatea concretă a lui Hristos cheamă la ființă orice altă individualitate concretă și o eliberează prin puterea Duhului Sfânt, care unește toate lucrurile cu iubire și dă fiecărui lucru unicitatea sa pașnică.

3. „Ce este adevărul?”

Dacă Hristos, Cuvântul veșnic, este „retorica cea mai înaltă” a Tatălui, atunci adevărul Evangheliei Sale este de un fel cu totul special. De îndată ce cineva a decis cu adevărat să ignore limitele celor mai simple și necontradictorii cerințe ale logicii (și uneori chiar înainte de a fi mers atât de departe), descoperă că ceea ce se numește adevăr este consensul obișnuit câștigat în războiul diferitelor convingeri, coroana de laur a învingătorului plasată pe fruntea antagonistului dialectic care (pentru moment) a reușit mai bine să ascundă ambiguitățile și contradicțiile propriului său argument (adică a reușit mai bine să ascundă momentele pur retorice ale argumentului său în circumvoluțiile „logicii” sale *aparent* irefutabile); și în această confuzie a istoriei Hristos vine ca o convingere printre convingeri, iar Cuvântul însuși, complet făcut trup și formă, și ceea ce cheamă, sunt în întregime la suprafață. Mai mult, s-ar putea părea că în această luptă pentru adevăr, Hristos este în mare parte lipsit de un avantaj, deoarece se diferențiază de toate acele adevăruri care continuă să exercite cea mai puternică influență asupra istoriei: așa cum spune Origen, retorica lui Hristos este o retorică a păcii, care nu vorbește sub egida puterii, bogăției sau prestigiului, ci se prezintă lumii sub chipul unui Sclav [758] . Adresarea lui Dumnezeu către lume în Hristos *(kerygma* imaginii Sale) este în mod transparent retorică - nu caută puterea asupra minților - deoarece cere venerarea acestui Om în toate privațiunile sale concrete, umilința, frumusețea stranie și misterul esențial. De aceea, Cuvântul lui Dumnezeu poate fi acceptat în istoria umană doar sub pretextul contradicției: nu pentru că este dialectic opus finitudinii create ca atare, ci pur și simplu pentru că cuvintele creației (chiar dacă aparțin inițial liniștii și frumuseții expresive a Cuvântului lui Dumnezeu) sunt înjugate de retorica puterii, vrăjite de violență și subordonate unui anumit limbaj al adevărului abstract și universal, pe baza căruia fiecare ierarhie din totalitate își justifică și își menține regimul. Retorica adevărului, retorica deschisă, a cărei întreagă acțiune este o acțiune de dăruire către alții și a cărei formă este în același timp atât de umilă și atât de convingătoare, atât de sclavă în aparență și totuși atât de hotărâtă în dezvăluirea lucrurilor ascunse de la întemeierea lumii, trebuie inevitabil să apară ca o insultă la adresa acelor adevăruri care sunt pretinse a aparține unei dialectici pure și „imparțiale”, sau sunt îmbrăcate într-o anumită autoritate socială, sau sunt înălțate deasupra altor adevăruri prin intermediul armelor și al terorii legale. Prin urmare, adevărul unei ordini mondiale înrobite păcatului și morții trebuie inevitabil să-și folosească toate resursele „dialectice” pentru a rezista acestei retorici; adevărul despre „dumnezeul acestei lumi” trebuie să răstignească adevărul Cuvântului lui Dumnezeu.

Nicăieri nu este demonstrat acest lucru mai clar decât în dialogul dintre Hristos și Pilat, descris în Evanghelia după Ioan (Ioan 18:28–19:22). Nietzsche, desigur, a decis că în acest dialog avantajul este de partea lui Pilat și că sintagma sa „Ce este adevărul?” reprezintă singurul moment de noblețe autentică din Noul Testament și că Pilat, eroul dramatic al Evangheliei, trebuie interpretat ca un ironist viclean și caustic, neimpresionat de toate aceste discursuri „nerușinate” ale lui Hristos despre Împărăția care nu este din lumea aceasta și despre mărturia sa despre adevăr [759] ; în viziunea lui Nietzsche, Pilat, prin batjocură, a înțeles natura iluzorie a tuturor pretențiilor la adevăr, precum și a tuturor discursurilor metafizice, religioase, morale sau dialectice. Însă, din nou, întrebarea lui Pilat este o întrebare extrem de dialectică, socratică: confruntat cu o pretenție de adevăr, cu un gest retoric prin care cel căruia i se adresează invită recunoașterea fără a avansa alte argumente decât gestul invitației în sine, Pilat încearcă să slăbească forța acestui gest, întorcând atenția de la adevărul care îl confruntă către întrebarea abstractă a adevărului adevărului în general. Între timp, Isus nu a pretins că *este adevărat* , că apelează la un „adevăr” abstract, ci a spus că El Însuși este adevărul pe care îl oferă și despre care mărturisește; prin urmare, El a răspuns deja la întrebarea lui Pilat, iar Pilat pur și simplu manevrează, dorind să eludeze pretenția tulburătoare pe care Hristos i-a pus-o în față [760] . Și din nou, când Hristos este biciuit și batjocorit, Pilat încearcă pentru ultima dată să-l forțeze pe Hristos să dea o relatare despre Sine, despre originile Sale - „De unde ești?” - care ar putea da autoritate afirmațiilor Sale extraordinare sau cel puțin să le explice; Pilat caută să disipeze puterea retoricii care stă în fața lui, încoronată cu spini, și în final nu reușește decât să pronunțe singurul adevăr pe care îl cunoaște el însuși: „Nu știi că am putere să te răstignesc?” – și doar atunci să realizeze acest adevăr, chiar și într-un fel de neputință, ordonând ca Hristos să fie omorât. Prin urmare, Pilat nu este atât un nobil ironist, cât un reacționar pur și simplu stupid: Isus a răsturnat deja ordinea adevărului în care Pilat avea încredere, iar Pilat nu are de ales decât să forțeze restabilirea acestei ordini. Dar Hristos este un adevăr care, atunci când este reprimat, devine și mai evident; gestul său este un gest de dăruire, chiar și atunci când este respins; și de aceea pe cruce Hristos săvârșește, ca să spunem așa, violență absolută, prin care scoate la lumină toate „dispensațiile” adevărului acestei lumi și pune temelia unei alte ordini a adevărului, a unei alte narațiuni, spuse din nou și cu o forță cu atât mai mare cu cât violența se străduiește mai mult să reducă la tăcere această narațiune de fiecare dată.

Din acest motiv, gestul cu care Cuvântul lui Dumnezeu se oferă este de așa natură încât niciuna dintre distincțiile imanente ale totalității nu-l poate opri. Toate ideile lumești despre adevăr și neadevăr, despre puterea care guvernează dispersările limbajului și stabilirea diferențelor, sunt inadecvate pentru a supune sau a suprima retorica acestei vieți particulare. Nimic nu poate diminua sau depăși acest discurs al păcii infinite, renăscut în mărturia martirilor, care, atunci

când este suprimat, dobândește o glorie și o splendoare și mai mare, denunțând arbitrariul și netemeinicia violenței pe care o întâlnește, experimentând și îndurând această violență cu o iubire inepuizabilă; iar această putere a retoricii supreme a lui Dumnezeu de a depăși fiecare cuvânt rostit, pro sau contra, este demonstrată în înviere, când Tatăl îl îndreptățește pe Fiul, condamnând astfel toate acele adevăruri raționale și logice care L-au condus la cruce. Dacă Tatăl își acceptă Fiul răstignit ca dar oferit de Fiul pentru umanitatea restaurată de El în Sine, atunci învierea este restaurarea și întoarcerea darului, „cu o diferență și o întârziere"; așa cum descoperă ucenicii când îl întâlnesc pe Hristos înviat pe drumul spre Emaus, el nu mai poate fi recunoscut doar ca un dat accesibil în mod obiectiv, ci poate fi primit în întregime doar ca *donum*, „dar", în frângerea pâinii, în oferirea fraternității, creată din nou atunci când chiar și speranța oricărei fraternități părea să se fi stins. În învierea lui Hristos, Dumnezeu dorește tocmai forma concretă a lui Isus în toată frumusețea ei și vrea să o restaureze. Viața lui Hristos nu este transformată de cruce într-un simbol al „adevărului religios", imaginea sa nu este topită într-o abstracțiune consolatoare, pentru că el însuși este singurul adevăr, singura cale, singura viață și trebuie să se întoarcă așa cum era - împărtășind hrană și fraternitate cu cei pe care îi iubește - dacă adevărul său este cu adevărat adevărul lui Dumnezeu. Învierea apără concretețea estetică a adevărului împotriva acelor violențe care încearcă să distrugă concretul, împotriva tuturor economiilor înțelepciunii abstracte, politice, filosofice, sociale sau religioase. După răstignire, ultimul cuvânt rostit de puterile veacului în apărarea domniei lor și ultima „dovadă" a pretențiilor străvechi ale totalității asupra propriei validități, învierea dezvăluie brusc imaginea lui Hristos ca posedând o putere expresivă infinită, iar totalitatea nu mai poate face nimic pentru a o înăbuși sau chiar a o împiedica: puterea „ultimului cuvânt" al acestei lumi se epuizează chiar în momentul în care Cuvântul lui Dumnezeu abia începe să răsune cu o claritate absolută. Aici, unde timpul este răscumpărat prin extinderea de neînțeles a orizontului escatologic al istoriei ca eveniment în istorie, retorica nelimitată eliberată de Domnul înviat dezvăluie și restabilește măsura dată creației înainte de întemeierea lumii, înainte de toate întemeierile ca atare, în frumusețea infinită a cuvântului veșnic al lui Dumnezeu: Hristos este acum văzut ca Domnul întregului adevăr, al cărui spirit are puterea de a face prezentă iar și iar imaginea lui Dumnezeu care este revelată în Hristos.

Prin urmare, învierea este intervenția finală a lui Dumnezeu împotriva principatelor, tronurilor și domniilor, depășirea limitelor pe care le-au păzit cu gelozie, proclamarea Sa ca Dumnezeu care transcende toate lucrurile și este prezent printre ele ca judecător; învierea mărturisește despre Dumnezeul care este *apeiron* și care, prin urmare, transcende toate limitele fără a înceta să fie formă, viață și frumusețe. Tatăl trimite Duhul la Fiul chiar și în Hades și (așa cum este descris în icoana clasică bizantină de Paște) Hristos sparge ușile Hadesului, luminând ieșirea acestuia cu o lumină nestinsă; se deschid nenumărate căi de

reconciliere, deoarece moartea nu mai este limitarea absolută care forțează păstrarea tuturor limitelor mai mici într-o economie autosuficientă a violenței. Retorica reconcilierii - ramificarea analogică a prezenței lui Hristos - nu mai este supusă niciunei constrângeri din partea prudenței, tacticii sau logicii. Într-un fel, învierea este o aporie a limbajului autorităților și puterilor, o încetare bruscă a narațiunii pe care o spun și începutul unei alte narațiuni care povestește despre lume într-un mod complet nou; Acest lucru este poate cel mai bine exprimat la sfârșitul Evangheliei după Marcu, mai ales dacă acceptăm că se încheie cu versetul 16:8, când mormântul gol le cufundă pe femeile care au venit să ungă trupul într-o asemenea evlavie și teroare încât se tem să spună cuiva ce au văzut și auzit. În cele din urmă, mormântul este, *prin excelență* , simbolul totalității metafizice și al mitului violenței cosmice: este semnul de graniță nu numai între viață și moarte, ci și între ființă și neant, carne și suflet, cosmos și haos, istorie și mit, sens și lipsă de sens, fizic și spiritual, pur și impur, timp și eternitate, polis și exil, subiect și obiect - pe scurt, este indicele taxonomic absolut al lumii totalității închise; căci dacă fiecare limită este un fel de moarte, atunci și puterea vieții este o limită, atâta timp cât durează. Dar tocmai această limită este cea pe care Hristos, fără niciun respect pentru limite, o traversează în libertate absolută. Învierea lui Hristos, în măsura în care este indicată în primul rând de mormântul gol, este exact opusul oricărei forme de consolare gnostică, al oricărei scheme de mântuire care pur și simplu supun creația stăpânirii puterilor și autorităților, oferind eliberare de lume și de poverile ei; imaginea lui Hristos ca și cale spre mântuire nu renunță niciodată la adevărata sa greutate istorică, la frumusețea sa - *kavod-ul său. Mormântul gol ne „garantează” că aparițiile lui Hristos după învierea Sa sunt altceva decât simple viziuni - viziunile rătăcesc adesea în perias-urile* conturate de mormânt - pentru că El a abolit aceste *perias* însele .Învierea este un atac la adresa categoriilor adevărului care guvernează lumea tocmai pentru că este un eveniment estetic, vizibil și tactil, conținut de timp, posedând formă, dimensiune și splendoare; permite explorarea, contemplarea și uimirea, invadează și îmbrățișează cu stranietatea și frumusețea sa. Hristos este, așadar, un cuvânt care nu poate fi redus la tăcere; el își poate oricând pune mâna dreaptă peste o altă persoană și îi poate spune: „Eu (...) sunt viu; am fost mort și iată că sunt viu în vecii vecilor” (cf. Ap 1,18).

După cum spune Bonaventura, frumusețea lui Hristos, ofilită în Patimi, înflorește din nou în înviere pentru a deveni frumusețea tuturor *(Lignum vitae* 9.34). Și este o frumusețe care poate fi cu adevărat *văzută* , care trăiește în tărâmul viziunii create, care, chiar și atunci când este refractată în nenumărate expresii imperfecte de-a lungul timpului, continuă să atragă ochiul și inima și să invite la imitație, asimilare și o nouă exprimare. Însă a vorbi despre o viziune a frumuseții sau despre o frumusețe vizibilă (sau despre orice este prea evident sănătos) înseamnă a arunca un anumit tip de suspiciune postmodernă - în acest caz, o suspiciune legată de discursul „oftalmologic”, obiceiul mistificator și obiectivant

de a aborda chestiuni de epistemologie, etică sau metafizică conform „metaforicii" viziunii. Regimul stabilizator al reprezentării, tendințele esențialiste chiar și ale celei mai rezervate fenomenologii, subiectivismul invariabil al oricărei perspective neobișnuite sau lironice – toate aceste „vicii ale metafizicii" sunt (așa se crede în mod obișnuit) favorizate de poziția privilegiată pe care i-a fost acordată viziunea în istoria gândirii occidentale. Fie că este vorba despre metafora îndreptării privirii noastre spre soarele binelui, limbajul conștiinței eidetice și *Wesenschau* [761] lucrurilor, investigația clinică care își limitează obiectele la clasificări rigide și le supune tiraniei observației sau oricare alt discurs taxonomizator, analogizator sau totalizator al referinței și reprezentării, imagistica viziunii – în special viziunea clară – a zidit istoric diferența în cadrul a ceea ce Martin Jay, în eseul său despre Foucault, a numit „imperiul privirii" [762] . Pentru Foucault în special, imagistica viziunii ca măsură a adevărului culminează în societatea închisorii și logica sa panoptică atât a centralizării sociale, cât și a autosupravegherii interne individuale permanente - căci, deși puterea începe vizibil, ea devine atotcuprinzătoare, luând forma unei supravegheri polițienești interne a subiectului modern asupra lui însuși [763] (aceasta este, desigur, o variantă a genealogiei nihilismului lui Heidegger, care începe în *teoria eidetică).* Desigur, Foucault nu își dorește atât libertatea nesăbuită a orbirii absolute, cât o optică mai „fragmentantă", un aranjament mai înșelător, ironic și fragmentar al vizibilului. Există poate un oarecare adevăr în genealogia sa, mai ales dacă luăm în considerare ușurința cu care discuțiile despre vizibil și clar se transformă în discuții despre adevărul „evident", iar adevărul devine baza logică a puterii; dar, dacă este așa, teologia, confruntată cu invincibilitatea vizibilului, care este revelată în învierea lui Isus, ar face bine să-și amintească că necesitatea de *a vedea*adevărul în Hristos însuși - și aceasta, departe de a fi încă o mutație a regimului oftalmocentric atribuit „metafizicii" - este un apel la o ordine complet nouă a aparențelor, la o „optică creștină" unică, care schimbă radical orientarea viziunii și fiecare perspectivă, fiecare efect al luminii, fiecare ordonare senină a înaltului și a josului, a transcendentului și a imanentului, a frumosului și a inesteticului. Platon a încercat poate să întoarcă privirea de la spectacolul luminos al lumii, care prezintă simulacre, și să o îndrepte spre lumina supralunară; Bentham a încercat poate să adopte un fel de poziție divină de centralitate panoptică, care este capabilă să supună tot ceea ce privește diferența unei singure investigații neobosite și detașate; dar concretețea frumuseții lui Hristos obligă gândirea creștină să se mute într-o sferă de cunoaștere complet diferită, unde nu mai este ușor să distingi superiorul de inferior, divinul de sclav; Creștinii sunt invitați să vadă în Hristos, deopotrivă, adevărata imagine a lui Dumnezeu și adevărata imagine a umanității și să creadă că Tatăl este mulțumit să-și vadă propria asemănare în Isus din Nazaret, chiar răstignit, dar că Tatăl este mai mult decât mulțumit să vadă întreaga umanitate unită în frumusețea Fiului său. Divinul și umanul sunt aici aduse la ființă împreună, însăși infinitatea lui Dumnezeu este făcută vizibilă

în zdrobirea lui Hristos pe cruce, iar cea mai profundă depravare a inimii umane este înțeleasă doar în lumina Domnului înviat. Nici simpla metafizică, nici o simplă concepție despre umanitate nu pot explica imaginea către care este îndreptată continuu cultul creștin; și nimeni care crede că adevărul oferit în Hristos are caracterul unei reprezentări „stabilizatoare" a lui Dumnezeu sau a umanității nu poate aprecia inversiunile subtile și efuziunile prismatice neașteptate ale acestei noi și derutante „optici creștine".

Ceea ce este în joc aici este un mod de a face lucrurile care sparge contururile rigide ale unei lumi care se interpretează în primul rând în termeni de splendoare exterioară și putere vizibilă, conform ordonării stabile a tuturor lucrurilor conform ierarhiilor de semnificație și putere sau în termeni de dimensiuni raționale ale ordinii sociale și prestigiului civic: un mod de a face lucrurile care nu se bazează pe opinii superficiale despre „locația" lui Dumnezeu „sus" și a omului „jos", pe arhitectura ordonată a cosmosului și economiile sale imanente de putere și adevăr sau pe opoziția dintre finit și infinit. Este un mod de a face lucrurile care trebuie învățat, pentru că schimbă însăși modul de a privi lucrurile; iar pentru a-l învăța corect, trebuie să te conformezi la ceea ce vezi. Aici, a face lucrurile este inseparabil și chiar indistingibil de practică: credința, adică forma pe care trebuie să o ia această optică creștină, constă în a-ți supune acțiunile chipului lui Hristos, măsurilor și proporțiilor Sale, modului Său de a rămâne la distanță. Și pe plan divin, conform tradiției teologice, actul prin care Tatăl îl vede pe Fiul și pe toți oamenii în Fiul produce o schimbare: acest act justifică și sfințește, face toate lucrurile plăcute Tatălui, împacă omenirea cu Dumnezeu. Tocmai prin această putere de transformare, de inversiune optică, imaginea lui Hristos comunică lumii o nouă măsură; prin lumina imaginii Sale, toate regimurile și structurile puterii seculare și ale semnificației lumești sunt iluminate - și răsturnate: primii sunt făcuți ultimii, cei puternici sunt detronați și cei umili sunt înălțați, cei flămânzi sunt săturați de bunătăți și bogații sunt trimiși înapoi cu mâinile goale, pietrele respinse de constructori devin piatra de temelie. Înviind această formă separată, această prezență separată, Dumnezeu judecă rânduielile lumii vizibile, supunându-le unei lumini noi și puternice care pătrunde în toate atributele exterioare și decorațiunile înșelătoare ale puterii; Sclavul torturat până la moarte este Cuvântul etern al Tatălui, Dumnezeu îl justifică și îl face triumfător, astfel încât devine retorică supremă, expunând mizeria și înșelăciunea retoricii violenței. Amploarea acestei răsturnări nu poate fi exagerată: când Iisus stă în fața lui Pilat pentru ultima dată, bătut, batjocorit, îmbrăcat în purpură și încoronat cu spini, trebuie să pară, din punctul de vedere al întregii înțelepciuni aristocratice a imperiului și a epocii (înțelepciunea pe care Nietzsche a încercat să o învie), pur și simplu absurd, un clovn, spunând prostii de neînțeles despre o „împărăție care nu este din lumea aceasta" și despre un adevăr vag, un nebun evident, ignorând josnicia poziției sale și măreția forțelor în puterea cărora se afla. Dar în lumina învierii, în ordinea schimbată - creștină - a lucrurilor, batjocura

se întoarce împotriva tuturor regilor și împăraților, ale căror veșminte magnifice și simboluri ale statutului înalt par brusc a nu fi altceva decât zdrențe jalnice și zornăitoare goale pe fundalul măreției Fiului lui Dumnezeu, în fața acestei imagini sclave în care Tatăl își etalează puterea infinită de a locui acolo,unde vrea El; toată splendoarea și măreția conducătorilor pământești nu vor întrece niciodată această frumusețe a lui Dumnezeu, care îndrăznește să facă chiar și praful strălucirea gloriei Sale. Există aici un anumit umor creștin aparte, o ireverență specific creștină: împăratul roman este acum o non-entitate, un veșmânt decorativ aruncat peste umerii unui sclav și apoi dat jos. Creștinismul este într-adevăr o religie pentru sclavi, dar nu în sensul rafinat hegelian sau cel grosolan nietzschean: spre deosebire de Hegel și Nietzsche - dialectică și diatribă - credința creștină vorbește despre sclav ca despre gloria lui Dumnezeu, care își extinde razele spre țări îndepărtate, o glorie de care au fost comunicate vești de bucurie chiar înainte de crearea lumii și de care Dumnezeul liber și infinit nu poate fi separat de nicio distanță - cu siguranță nu de distanța dintre cel sus și cel jos, deoarece El însuși este distanța tuturor lucrurilor. Într-adevăr, frumusețea lui Dumnezeu se manifestă cel mai viu și intens printre cei care suferă, printre cei care sunt copilărești, care sunt neajutorați, pentru că, cu toate celelalte privațiuni ale lor, sunt cel mai probabil lipsiți de ultima: violența, pentru simplul motiv că nu ocupă poziția de forță coercitivă. Nu că cei slabi nu sunt păcătoși și nu că răutatea și cruzimea nu pot nici măcar transforma slăbiciunea într-o armă, ci totuși slăbiciunea păcătoșilor este puterea lui Dumnezeu, iar când Dumnezeu locuiește printre cei suferinzi, El este cel mai adevărat cunoscut ca fiind cine este.

4. Implementarea practică a imaginii

Sufletul, se plânge Anselm, este înecțoșat de păcat, pierde capacitatea de a vedea frumusețea lui Dumnezeu, de a auzi armonia Lui, de a-l mirosi parfumul, de a gusta dulceața Lui, deși Dumnezeu comunică o măsură din frumusețea Sa tuturor lucrurilor create și o manifestă în ele *(Proslogion* 17). Această frumusețe divină este cea care este făcută din nou vizibilă în Hristos. Și totuși, frumusețea străveche a creației, revelată din nou în Hristos, rămâne chiar și acum un cuvânt printre cuvinte, o realitate istorică nu mai puțin fragilă decât orice altă realitate istorică, nu mai puțin supusă distorsiunii, corupției sau uitării de către cei cărora le-a fost încredințată. Faptul că puterea și autoritatea Duhului de a comunica această frumusețe iar și iar este infinită este un articol de credință; faptul că ființele umane se opun Duhului cu o ingeniozitate inepuizabilă este lecția istoriei. Frumusețea lui Dumnezeu este de așa natură încât poate fi văzută din nenumărate puncte de vedere - așa este strălucirea adevărului lui Hristos - dar este și o frumusețe care este cel mai adesea ascunsă în labirinturile păcatului și ale invențiilor sale viclene. Alegerea lui Dumnezeu pentru creația în Hristos este un act estetic, exprimând satisfacția Tatălui față de Fiul, iar răspunsul Bisericii

poate fi, de asemenea, doar estetic: cu alte cuvinte, Hristos lasă moștenire Bisericii nu doar principii etice sau niște „fapte” cerești, ci un mod de a fi în lume, o imagine și o formă, conformarea la care nu poate fi decât plină de har. Numai în măsura în care teologia este preocupată de sarcina practică reală pe care i-o pune imaginea lui Hristos în față, ea poate afirma că Hristos este, după cum spune Augustin, sursa oricărei frumuseți *(De diversis quaestionibus octoginta tribus* 23). În gândirea creștină nu există o sferă autonomă a „eticii”, o listă simplă de îndatoriri de îndeplinit; întruchiparea practică a narațiunii lui Hristos trebuie realizată ca asimilare imaginativă [imitativă - în sensul lui Thomas a Kempis. - *Ed.]* , ca conformitate prin variație, și necesită receptivitate față de imaginea lui Hristos și viața Sa, precum și capacitatea de a întruchipa această imagine în propria viață. A vedea slava lui Hristos în suflet, ca într-o oglindă, a fi transformat în același chip din slavă în slavă prin puterea Duhului (2 Cor. 3:18) - înseamnă a te întoarce constant la acest chip final și a încerca - în împrejurările schimbătoare ale timpului - să-l exprimi din nou, să permiți chipului lui Hristos să fie întruchipat în biserică și în creștini (Galateni 4:19). Dar chiar și în puterea Duhului, frumusețea restaurată de chipul lui Hristos în creație are o fragilitate teribilă, întrucât această frumusețe nu poate fi comunicată decât ca un dar care poate fi respins: caracterul ei infinit nu poate fi exprimat decât prin transmiterea ei către alții, printr-o tradiție care continuă prezența lui Hristos, prin încredințarea puterii Duhului de a repeta acest dar în timp. După cum notează Grigore de Nazianz, în măsura în care Hristos restaurează [764](recapitulează) umanitatea în sine și în trupul său, neascultarea membrilor acestui trup este de acum înainte atribuită Lui *(Discurs* 30.5); ca cel a cărui formă în toată concretețea sa este înviată de Tatăl, Hristos este predat acelei istorii al cărei început este El însuși. Biserica este desfășurarea reală a prezenței lui Hristos, o expansiune melismatică [765] , ca să spunem așa, a temei pe care Hristos o expune, *o epectasis* îndreptată spre plenitudinea imaginii Sale; dar, deși fiecare expresie a Bisericii, darul sau răspunsul ei, fiecare act de adorație, caritate sau artă (chiar și cel mai nesemnificativ) este dat să aparțină plenitudinii acestei muzici, totuși o anumită disonanță obsedantă - o anumită apostazie de la chipul lui Hristos - împovărează inexorabil și constant Biserica. Cu toate acestea, muzica rămâne audibilă. Hristos, potrivit lui Deleuze, este cel care nu se repetă, care nu se întoarce în cercurile Anticristului; El este un „suflet frumos” și în acest sens El este „dispariție”; El nu are nici soliditatea cosmică și nepieritoarea lui Dionysos, nici plasticitatea proteică a lui Baphomet. Orice evaluare particulară a apariției lui Hristos în istorie face evidentă goalitatea unei astfel de remarci: Hristos se repetă continuu în cercul ecleziastic, în diversitate nelimitată, și își desfășoară prezența ca prezență a Cuvântului în excesul irezistibil al influenței Sale istorice și estetice. Faptul că prezența lui Hristos în timp are o perspectivă escatologică – El este Cuvântul etern a cărui istorie este adevărata istorie a lumii – este, de asemenea, un articol de credință; așa cum identitatea Sa poate fi revelată doar prin întruchiparea sa practică, tot așa trupul Său traversează intervalul de timp,

compensând deficiența suferinței lui Hristos, tânjind spre acea plenitudine la care Hristos cheamă întotdeauna și pe care El Însuși o depășește deja.

Aceasta înseamnă, printre altele, că Biserica nu se poate înțelege pe sine ca o instituție în cadrul societății din jurul ei, ca fundament al societății, culturii și ordinii civile sau ca o asociație spirituală care cere loialitate doar pe lângă loialitatea pe care membrii săi o datorează autorităților restului lumii. Biserica (așa cum o înțelegea Origen), ca și cum nu ar fi nimic mai puțin decât politică, societate, o altă țară sau un nou model de coexistență umană, a fost concepută nu atât ca un supliment la ordinea civilă a societății seculare, cât ca un înlocuitor complet al acesteia. Dacă Hristos a înviat, dacă această imagine particulară este Cuvântul infinit al Tatălui și realitatea mântuirii, atunci Biserica nu are nicio justificare pentru a preda orizontul istoriei puterilor seculare sau pentru a se permite să devină o simplă parte sau funcție a ordinii seculare. Modelul lui Hristos a fost predat și încredințat Bisericii ca un proiect; nu domină istoria ca un conflict escatologic, nu plutește deasupra ei ca o posibilitate îndepărtată, o absență sau o simplă amintire, ci intră în istorie tocmai în măsura în care Biserica face din istoria sa însăși esența practicii sale. Prin urmare, Biserica, ca pelerinaj a cărui trecere luminoasă și neobosită prin timp este recunoscută ca o intruziune în cultura proprie lumii seculare, pare adesea o încălcare a ordinii sociale; iar alteori Biserica consideră ordinea socială bună și necesară; dar în ambele cazuri trebuie să acționeze doar din perspectiva Împărăției. Biserica însăși (în măsura în care este Biserică) este o ramificație infinit multiformă a frumuseții lui Hristos, ca și cum țesătura sa s-ar desfășura între două *parousii* [766] și poate menține continuitatea cu imaginea lui Hristos doar în măsura în care rezistă oricărui efort al acestei lumi de a o reduce la statutul unei instituții secundare, subsidiare. Și aceasta este într-adevăr o sarcină dificilă, deoarece Scriptura îi învață pe creștini să se supună autorității legitime, dar și să trăiască în conformitate cu dreptatea Împărăției deja acum, în istorie, și uneori trebuie să fie într-adevăr dificil să urmezi când una, când cealaltă dintre aceste două porunci. Politica obișnuită a autorității (sau mai degrabă a puterilor) este o politică a haosului și a limitării acestuia; autoritatea înțelege dreptatea în termeni de reciprocitate imediată și, prin urmare, tautologică (adică, în termeni de violență). Dar politica Bisericii poate înțelege dreptatea doar ca subminarea unei *astfel de*reciprocitate - purtarea poverilor altora, iertarea tuturor datoriilor, căutarea reconcilierii și nu a răzbunării - și, prin urmare, trebuie să se străduiască să transforme reciprocitatea în dăruire, în dăruirea diferenței și amânarea (și dăruirea din nou), ceea ce ar transforma Identitatea violenței în muzica iertării. Mai mult, Biserica ar deveni un cult gnostic misterios dacă ar considera această politică a ei un fel de igienă spirituală practicată doar între zidurile bazilicii - un fel de rit practicat de dragul purității personale - în loc să introducă această politică în lumea înconjurătoare. Aceasta este frumusețea vizibilă a imaginii lui Hristos în trupul său mistic: o frumusețe care nu se opune lumii doar ca o *critică* gnostică sau

chiar escatologică , ci este oferită lumii ca o adevărată *evanghelie* . Dezvoltarea și înțelegerea doctrinei întrupării în Biserica primară au fost ghidate de maxima: ceea ce nu este acceptat de Hristos nu este mântuit; și poate fi extinsă: orice aspect al lumii umane care nu este acceptat în narațiunea lui Hristos nu a fost restaurat de El și, prin urmare, este încă în robie.

Consecința evidentă a unui astfel de limbaj este că lasă puțin loc în teologie pentru un „realism" politic precum cel apărat de Reinhold Niebuhr, care preferă să se adapteze la limitările „tragice" ale istoriei pe motiv că biserica lui Hristos (și nu doar împărăția sa) nu este din lumea aceasta și că Isus – cu perfecționismul și moralitatea sa strict „interpersonală" – nu putea înțelege condițiile mai dure sau dilemele mai insolubile ale existenței politice. [767](diferența dintre Hristosul lui Nietzsche și Hristosul lui Niebuhr nu este atât de mare.) Totuși, o consecință mai puțin evidentă pentru mulți, dar care mi se pare absolut inevitabilă, este că, cu un astfel de limbaj, există la fel de puțin loc în teologie pentru colaborarea pasivă cu răul, care adesea se flatează doar cu numele de „pacifism". Oricât de fundamentală ar fi calea non-violenței pentru creștini, pacea Împărăției lui Dumnezeu este conturată exhaustiv în Scriptură și este pace în condiții concrete de dreptate; nu este nici afacerea privată a individului „etic", preocupat doar de propria puritate morală, nici regimul special și excentric al unei comunități separatiste, care se diferențiază cu un dispreț prost ascuns de frații săi „constantinieni". Unde nu există dreptate a Împărăției și unde aceasta nu poate fi impusă decât prin forță, acolo inacțiunea autoamăgitoare a celor care ar reacționa, să zicem, la fumul negru care se ridică din coșurile lagărelor morții cu cântece de protest este pur și simplu violență prin alte mijloace, care nu vorbește deloc despre Împărăția lui Dumnezeu și nu le dă celor care o folosesc privilegiul de a se considera membri mai credincioși ai Trupului lui Hristos decât cei care luptă împotriva răului în lumea de carne și sânge, care este înrobită de rău. De aceea spun că drumul ascultării nu este nicidecum simplu sau clar: în ambele cazuri, atât pentru realistul care se dă în fața imposibilității dreptății în relațiile umane și astfel favorizează actele rezonabile de violență, cât și pentru pacifistul care presupune că istoria umanității păcătoase este prea imorală pentru ca orice luptă să fie dreaptă și să slujească păcii și, astfel, lasă în mod indecent altora să aleagă martiriul, modul de gândire nu este creștin, ci gnostic, născut dintr-o disperare atât de profundă față de lumea în care Dumnezeu s-a întrupat și o separare atât de absolută între istorie și eternitate, încât prezența lui Hristos este redusă la nimic, iar Biserica la un fenomen istoric marginal prețuit în memorie. Dar Biserica nu trebuie să cedeze în fața nimicului: nu trebuie să acționeze nici din realism, nici din purism, ci - ignorând ambele - dintr-o devoțiune pasională și chiar militantă față de adevărul Împărăției, cu o abundență de prudență și o căutare a unei păci mai tangibile decât „inocența" personală sau generală. Dreptatea lui Dumnezeu – pacea lui Dumnezeu – trebuie găsită și luptată pentru ea în inima istoriei, căci Împărăția a venit – mormântul este gol – și va veni din

nou; bătălia a fost deja câștigată și trebuie să încercăm să pregătim pământul pentru victoria la care am fost deja declarați participanți. Dar este imposibil să descriu exhaustiv consecințele practice ale unor astfel de cuvinte, chiar dacă ar fi în puterea mea să o fac; mai presus de toate, reconcilierea slujește reconcilierii: ni se cere în continuare să întoarcem și celălalt obraz ca răspuns la insultele personale și să încercăm, dacă este posibil, să nu răspundem la fiecare rău prin forță și să limităm pe cât posibil orice constrângere a celorlalți.fără a permite liniștei noastre să degenereze în acea pasivitate sentimentală care slujește cel mai eficient răului. Hristos a luat pedeapsa doar în momentul în care corupția poporului lui Dumnezeu ajunsese deja la punctul de a pângări însăși inima comunității, iar secretul puterii lui Hristos de a face acest lucru a fost revelat doar atunci când El Însuși a suportat loviturile flagelului din partea puterii păgâne fără ură.

Concluzia, așadar, este următoarea: morala creștină este un efort al vederii – de a vedea chipul lui Hristos, de a vedea întreaga creație restaurată în El și de a vedea în fiecare persoană posibilitatea de a discerne din nou chipul lui Hristos însuși și de a-L adora. Din nou, aceasta duce la o discordie între morala creștină și preceptele morale chiar și ale celei mai vehemente „etici” postmoderne (sau, mai degrabă, ale eticii kantiene moderne târzii). A considera alteritatea ca o exigență morală infinită, a înțelege singularitatea ca posedând o seriozitate morală infinită, astfel încât pretenția sa ar prevala asupra oricărei metafizici, fenomenologie sau ontologie autoritar-imperative și a lua în considerare chemarea dreptății ca venind din întunericul infinit al sublimului și sacrului – aceasta este preocuparea nu numai a lui Levinas, ci și (într-o manieră mai moderată și rezervată, dar nu mai puțin serioasă) a lui Derrida și a unor gânditori precum Lyotard și John Caputo. Faptul că fiecare alt este infinit altul constituie ceea ce Caputo numește „mitul dreptății” [768] , o ficțiune morală care ridică prioritatea morală imediată a particularului în sfera universalului. Aceasta este forma pe care etica trebuie să o ia ca urmare a morții fiecărei metanarațiuni și, ca atare, trebuie (și acest lucru este subliniat la fiecare pas) să existe în detrimentul absenței esteticului; mitul dreptății este mitul vocii de sus, dar o voce care este întotdeauna transcendentală cuvintelor; este mitul întunericului straniu, al excesului numinos, dar cu siguranță nu mitul frumuseții (acea „sursă a idolatriei”). Levinas scrie: „Etica este optică. Dar este o «viziune» fără imagine, lipsită de proprietățile sinoptice și totalizatoare-obiectivatoare ale viziunii, o relație sau intenționalitate de un tip complet diferit” [769] . Mai sus, în Partea întâi, am explicat deja de ce consider o astfel de etică de neconceput și un astfel de limbaj pernicios. Simplu spus, dacă „etica” lasă deoparte „tematizările” anterioare ale tradițiilor individuale de discurs și renunță la obiectul viziunii – „imaginea” – care ar fi subordonată acestor tematizări, atunci nu are *alt obiect* , este incapabilă să evalueze nimic și nu poate experimenta niciun eveniment al „trebuinței”. Etica este estetică: adică optică înțeleasă fără echivoc, o ordine a viziunii ascultătoare

de acea *istorie.*Ființa, conform căreia celălalt este conturat de proporțiile sale radiante, atinge privirea infinită a lui Dumnezeu și evocă o venerație infinită – și chiar iubire – în cel care îl privește pe celălalt (adică venerație, care este în mod necesar recunoașterea frumuseții celuilalt ca alt). Secretul eticului este că este un fel de convenție estetică, un fel de temă estetică. „Infinitatea" gândirii în fața celuilalt apare doar ca urmare a unei anumite evaluări a vizibilului; nu există nicio chemare a eticului în afara perspectivelor care se deschid la suprafața ființei, în afara narațiunilor care nu numai că deschid posibilitatea de a dori infinitatea celuilalt, dar descriu și practicile care sunt conținutul formei de „trebuie". Iar incapacitatea de a recunoaște cât de mult face „mitul dreptății" ceva mai rău decât ceva pur și simplu neverosimil este ea însăși mitologică în sensul cel mai josnic. Capacitatea de a-l vedea pe celălalt ca pe celălalt, de a-l auzi pe celălalt ca pe chemarea datoriei, este ceva ce poate fi predat; viziunea formează ascultător o estetică. Și numai în măsura în care celălalt apare în ordinea estetică a viziunii, care „dispune" infinitul ca frumusețe - care îl plasează pe celălalt în infinit ca moment unic și modulație a frumosului - celălalt este valorizat ca obiect al unei atenții infinite. Tocmai pentru că celălalt este plasat infinit într-un infinit care nu se termină în indeterminare, acesta depășește orice reprezentare „totalizantă", orice sintaxă a înaltului și a josului, a nobilului și a josnicului, a demnului și a nedemnului. Nu poate exista un punct de vedere final sau taxonomic asupra celuilalt, întrucât celălalt aparține unei infinități de puncte de vedere, „perspectivei" nelimitate a frumosului. Conform gândirii creștine, Hristos este cel care îl tematizează pe celălalt ca infinit, cel care reordonează suprafața ființei conform frumuseții, ceea ce permite celuilalt să nu mai fie văzut în închiderea totalului, ci ca slava lui Dumnezeu însuși; Hristos este cel care distruge simultan ierarhia reprezentărilor aparținând lumii înțelese ca putere și stabilește, în sine, o altă ordine a viziunii, conducând mișcarea frumosului, ajungând până la abisul însuși ca formă și lumină; El este chipul lui Dumnezeu și, în același timp, chipul unui sclav - un tematism infinit, care cuprinde în sine atât ceea ce este mai josnic, cât și ceea ce este mai sublim. Aceasta este o nouă optică creștină, o modalitate de a-l conduce pe celălalt în Hristos, care îndreaptă atenția de la reprezentările stabile ale ordinii seculare către cei suferinzi, cei fără nume, captivi și respinși, chiar și către morți. Numai în acest fel este conceput să extindem analogic discursul despre Dumnezeu ca „Total Celălalt" la *fiecare*altul, căci celălalt este văzut în Hristos și prin Hristos - ca frumusețe a infinitului, ca imagine a dorinței lui Dumnezeu și obiect al iubirii lui Dumnezeu, ca strălucire a gloriei lui Dumnezeu. Tot ceea ce Nietzsche a deplorat în creștinism - compasiunea enervantă pentru cei mai neajutorați și urâți, estetica evanghelică care l-a înnebunit și l-a deposedat de orice valoare de către el, găsind frumusețe tocmai acolo unde privirea nobilă și discernătoare nu găsește decât decădere și mizerie - toate acestea sunt, de fapt, expresia acelei ordini a cunoașterii pe care canoanele gustului prescrise de miturile puterii și „măreției" nu o pot găzdui, întrucât toate acestea se supun esteticii infinitului - care depășește orice ordine

păcătoasă, orice totalitate - ca imagine și cu adevărat ca imagine a reconcilierii (păcii): este un mod de a cunoaște care tematizează infinitul conform unei priviri a recunoașterii și a bucuriei care vede în fiecare altul gloria unei ordini transcendente și este incapabilă să se îndepărteze de celălalt, deoarece este o privire care a învățat să vadă în celălalt frumusețea Celui Răstignit. Întrucât Dumnezeu, mergând spre moarte în chipul Sclavului, deschide inimile, fiecare chip devine o icoană: o frumusețe infinită. Dacă cunoașterea luminii gloriei lui Dumnezeu este dată în chipul lui Isus (2 Corinteni 4,6), atunci este o cunoaștere care ne permite să vedem fiecare alt chip în lumina acelei glorii.

2. În Hristos, economia violenței inerentă totalității este depășită de infinitatea reconcilierii lui Dumnezeu, în măsura în care o ordine de sacrificiu este depășită de alta: sacrificiul frumosului este înlocuit de un sacrificiu care se oferă ca frumusețe infinită.

1. Economia violenței

Totalitatea se dovedește inevitabil a fi o economie, o circulație a realității, a încrederii, a puterii și a datoriei, un cerc închis al violenței, o oscilație eternă între ordine și haos, formă și incertitudine. Mitul cosmosului ca echilibru precar al forțelor opuse, o insulă a ordinii în mijlocul unui ocean nesfârșit de energie violentă – și acesta este și mitul polisului sau al imperiului – aparține în esență ordinii sacre, care urmărește să limiteze violența și furia naturii în forme stabilizatoare și mai moderate: corupția și distructivitatea absolută care caracterizează cosmosul trebuie limitate și controlate apotropaic [770] – confruntându-se cu haosul prin îmblânzirea energiilor sale chtonice și confinându-le în cadrul unei ordini apolinice – și, în același timp, economie – restabilind ceea ce a fost pierdut sau sacrificat sub forma încrederii transcendente, o forță numinoasă ce întărește regimul căruia îi servește sacrificiul. Într-adevăr, s-ar putea demonstra că întreaga ordine păgână era tocmai o astfel de ordine sacrificială, un sistem de excluziune care ucidea individul pe altarele sale de dragul încă unei dobândiri a universalului în formele sale pacificate, realizând un holocaust chiar și al frumosului și al dezirabilului pentru a îmbuna lipsa de formă care înconjoară fragila ordine a cosmosului și a orașului din toate părțile. Poate că s-ar putea spune mai îndrăzneț: fiecare ordine seculară se bazează pe sacrificiu, pe o economie calculată a violenței și menține stabilitatea cercului său închis de schimb prin eliberarea binelui societății de acel exces pe care societatea nu este capabilă să-l asimileze, adică prin convertirea inasimilabilului (violența criminală, supra-bogată, impură, cosmică însăși) în *ousia* , în bogăție indestructibilă, în sursa și realitatea oricărei ordini sociale; societatea seculară se menține prin violență limitată, care conține și subjugă parțial toată violența nelimitată a existenței. Desigur, Augustin vorbește despre acest lucru în tratatul său *Despre Cetatea lui Dumnezeu* : că pacea cetății

pământești este doar o ordine militară (14.1-9), că virtuțile sale sunt virtuțile imperiului și ale violenței (19.4-27), că se bazează pe crimă primordială (3.6-14), iar stabilitatea sa este izolarea violentă a haosului (15.5-6). Roma s-a născut în fratricid, când Romulus l-a ucis pe Remus pentru că Remus trecuse granițele - *peras*, — scris de Romulus în nisip; prin urmare, cetatea pământească este proprietatea fratelui care ucide; dar biserica aparține cetății fratelui ucis, cetății lui Abel și nu a lui Cain (15,2). Prin urmare, spre deosebire de jertfele sângeroase care sunt atât de plăcute zeilor lumii păgâne (3,14), jertfa creștină este pur și simplu o jertfă a iubirii (10,5). Gândirea creștină vede imaginea repetată la nesfârșit a păcatului în perceperea creației nu ca pe un dar, ci ca pe violență, fie că este violența ordinii sau violența haosului, ca pe o luptă originară ce trebuie gestionată; căci a percepe violența ca pe ceva inevitabil înseamnă a o transforma într-o datorie morală și civică. Aceasta este logica jertfei pe care teologia este chemată să o submineze: comerțul totalității, depășit de actul infinit al jertfei lui Hristos.

Dar poate sacrificiul să triumfe asupra sacrificiului? Este crucea lui Hristos un alt mit al păcii cucerite prin violență, al haosului și al morții suprimate prin sacrificiul ispășitor și, într-adevăr (cum spunea Nietzsche), al unei creșteri infinite a datoriei, mai degrabă decât al eliberării de ea? Evident, am dori să negăm acest lucru, dar în argumentația noastră trebuie să avem grijă ca explicația noastră asupra elementului sacrificial din istoria mântuirii să nu dea greș. René Girard este un exemplu util (atât în sensul pozitiv, cât și în cel negativ) despre cât de subtil este să argumentezi împotriva ideii de cruce ca violență divină; nimeni altcineva nu a făcut o distincție atât de fundamentală între moartea lui Hristos și moartea „victimei sacrificiale”. Cea mai amplă tratare a lui Girard despre respingerea ispășitoare se găsește în lucrarea sa *Țapul ispășitor* , unde face o distincție izbitoare între mitologiile care cer religiilor să facă loc, în ceea ce privește ritualul, haosului subordonat ordinii și acele narațiuni biblice care povestesc din punctul de vedere al victimelor atât ale acestui haos, cât și ale acestei ordini [771] . Mitologiile, conform lui Girard, reflectă în general gândirea clasei persecutoare; și „neclintiți în propria lor dreptate și convinși de adevărata vinovăție a victimelor lor, persecutorii nu au niciun motiv să-și facă griji” (104). Nu este vorba că persecutorii sunt întotdeauna creaturi malefice; de cele mai multe ori, ei sunt gardienii binelui public, iar prudența lor împiedică violența să degenereze în rebeliune, război sau conflicte civile. Economia lor sacrificială este pur și simplu o politică iscusită și responsabilă. De exemplu, referitor la remarca lui Caiafa că este mai bine să moară un singur om decât să piară întreaga națiune, Girard scrie: „Caiafa exprimă (...) rațiunea politică (...) pentru țapul ispășitor: limitarea violenței cât mai mult posibil, dar recurgerea la ea, dacă este necesar, ca ultimă soluție pentru a evita o violență și mai mare. Caiafa este întruchiparea politicii în cel mai bun sens al ei, nu în cel mai rău sens al ei. Nimeni nu a fost vreodată un politician mai bun” (113). Și prin urmare, „Caiafa

este jertfitorul perfect, omorând-o pentru a salva pe cei vii". Prin această reamintire, Ioan subliniază faptul că fiecare *decizie* cu adevărat culturală are *un caracter sacrificial (amintiți-vă că decizia* engleză și franceză se întoarce la latinescul *decidere*, care în acest caz înseamnă „a tăia gâtul victimei"), ceea ce se referă la efectul latent al țapului ispășitor, imaginea sacră a imaginii persecuției" (114). Pentru Girard, aceasta înseamnă că teologii care vorbesc despre moartea lui Hristos (cel puțin în funcția sa mântuitoare) ca despre un sacrificiu „sacralizează din nou violența care a fost desacralizată de textul evanghelic" (126); procedând astfel, pierd din vedere Evanghelia care eliberează cu adevărat: „Vestea bună este că țapul ispășitor nu mai poate mântui oamenii, rapoartele persecutorilor despre persecuțiile lor nu mai au nicio forță, iar adevărul strălucește în întuneric. Adevăratul Dumnezeu nu are nimic de-a face cu violența și ne vorbește nu prin intermediari îndepărtați, ci direct. Fiul pe care ni-l trimite este una cu El. „Împărăția lui Dumnezeu este aproape" (189). În lucrarea sa *Lucruri ascunse de la întemeierea lumii* , Girard merge până la a apăra o „interpretare non-sacrificială a textului evanghelic": Biblia, încă de la început, încearcă să dezvolte o narațiune a sacrificiului, spune el, luând partea lui Abel împotriva lui Cain, a cărui violență se manifestă prin întemeierea orașelor [772] ; astfel, răstignirea nu este în niciun sens un sacrificiu (180); căci ideea violenței divine nu are nicio legătură cu povestea evanghelică (189). Girard vede logica profundă a Scripturii în ansamblu în distanța sa constantă față de mitologia sacrificiului (205-206); prezența temelor sacrificiului și respingerii stabilește opozițiile care se desfășoară în textul evanghelic: Girard contrastează povestea expulzării umanității din Eden (ca și cum ar discredita această poveste) cu prologul lui Ioan, care vorbește despre respingerea lui Dumnezeu de către o lume violentă (274-276); și nu ezită să atribuie cărții evreiești întreaga responsabilitate pentru dezvoltarea motivelor sacrificiului. și, în consecință, pentru implicarea lui Dumnezeu în urmărirea victimei (227–231).

Aproape că nu este nevoie să spunem că argumentele lui Girard sunt uneori lipsite de subtilitate; în special, incapacitatea de a distinge în mod adecvat între diferitele semnificații ale sacrificiului îl determină prea des să interpreteze istoria credinței lui Israel ca o opoziție rigidă între un cult sacrificial și o tradiție profetică care a respins sacrificiul și, prin urmare, Girard trece cu vederea diferitele semnificații inerente numeroaselor practici sacrificiale ale lui Israel, precum și dependența tradiției profetice de terminologia sacrificială și modurile în care creștinismul înțelege viața și moartea lui Hristos ca împlinire a legământului-legământ dintre Dumnezeu și Israel, tocmai în măsura în care acest legământ-legământ implică sacrificiul. Dacă moartea lui Hristos transcende o anumită ordine sacrificială, atunci este și împlinirea sa. Cu toate acestea, observațiile lui Girard nu pot fi pur și simplu ignorate: de exemplu, un teolog creștin ar fi cu siguranță indignat de transformarea răstignirii într-un fel de justificare pentru pedeapsa cu moartea; dar, într-o anumită înțelegere a sacrificiului,

oferirea *ostiei* [773] și execuția unui criminal se referă la același act de respingere, la același gest economic; Aceste nuanțe nu pot fi ignorate. Dacă limbajul sacrificiului în gândirea creștină s-ar referi cu adevărat la o economie a schimbului în care Dumnezeu ar fi *potolit* prin măcelărirea victimei, iar mânia Sa ar fi pur și simplu *evitată* printr-o violență prudentă pe care El însuși *a aprobat-o* (și cine ar nega că mulți creștini își înțeleg credința tocmai în acest fel?), atunci Dumnezeul creștin ar fi un Dumnezeu al violenței, iar evanghelia creștină a păcii ar fi încă o economie – deghizată – a violenței și a datoriilor și, într-adevăr, una a cărei laudă (aici Nietzsche triumfă) ar fi ceva monstruos. Aici, mai mult decât oriunde altundeva, este deosebit de riscant să punem întrebarea inițială a cărții noastre: oare limbajul sacrificiului, în cadrul gândirii creștine inseparabile de Scriptură, nu transformă Evanghelia într-o narațiune care se anulează pe măsură ce este spusă și oare retorica evanghelică a frumuseții nu se dovedește a fi o altă versiune – și mai ales falsă – a farmecului magic al violenței, ca beteală? A găsi un răspuns la o astfel de întrebare nu este nicidecum ușor: contrar lui Girard, prezența terminologiei sacrificiului în Noul Testament este o componentă atât de profundă a soteriologiei creștine (chiar și în depășirea modelelor sacrificiale ale ordinii cosmice) încât nu poate fi eliminată pur și simplu prin trasarea unei linii clare de demarcație între poziția de persecutor și cea de victimă, între o poziție înaltă și o poziție umilă. Girard are, desigur, dreptate să facă această distincție și chiar dreptate să o facă cu un zel pozitiv profetic; însă, metoda sa este plină de multe pericole: riscă să neglijeze Israelul și apoi întreaga lume.

Povestea creștină a mântuirii nu este despre coborârea unui salvator gnostic care aduce mesajul unui Dumnezeu străin, ci despre Legământul pe care Dumnezeu îl face cu Israel și despre Legământul pe care îl face, prin urmare, cu tot trupul; în povestea lui Israel Dumnezeu vorbește despre dragostea sa pentru creație și dezvăluie adevărata narațiune a lumii pe care o alege; în poporul său, evreii, Dumnezeu instituie o ordine a dăruirii infinite care răspunde infinității darului său în crearea lumii și se distinge de ierarhiile puterii lumești. Prin împlinirea acestui Legământ și chiar prin faptul că este însăși esența sa, Hristos face ca narațiunea creației să triumfe asupra narațiunilor false și violente pe care umanitatea păcătoasă le spune despre lume. Dar tratarea extremă a temei de către Girard transformă acțiunea mântuitoare a vieții lui Hristos în ceva aproape în întregime negativ, o mișcare de alienare care se ciocnește dialectic cu istoria. Nu că aceasta ar fi fost intenția lui Girard: el vrea ca povestea victimei să fie recunoscută ca o poveste adevărată care trebuie doar eliberată de narațiunile persecutorului; Însă efectul modului în care tratează mântuirea este de a-l face pe Hristos să pară salvatorul lui Marcion, nu atât inițiind istoria mântuirii noastre de către Dumnezeu, cât arătându-ne o modalitate de a scăpa de timp. În loc să fie imaginea din centrul creației și adevărata imagine a creației, Hristos seamănă suspect cu cel care mântuiește pur și simplu arătând dincolo de orice economie -

și dincolo de orice lume; dar societatea este un schimb în care cineva dă și ia, chiar și într-un fel sacrificând un lucru pentru altul. Propune atunci Hristos o nouă ordine a schimbului și sacrificiului sau este el pur și simplu o negare a solidarității umane, un protestatar revoluționar care întrerupe pentru totdeauna narațiunea acestei lumi, dar nu oferă nicio narațiune proprie? Este mântuirea doar eliberarea sufletelor de povara lumii? Din nou, Girard nu intenționează să spună asta; dar unde, în această lume, există o victimă care are o narațiune proprie?

Pentru gândirea creștină, răspunsul trebuie să înceapă cu Israelul, în afara căruia este imposibil să se conceapă modul de a fi pe care Hristos îl întrupează și pe care Tatăl îl justifică în momentul Paștelui; în pluralitatea obiceiurilor sacrificiale ale lui Israel își atinge abolirea. Cu toate acestea, Girard nu reușește să recunoască bogăția, polisemia și ambiguitatea inerente terminologiei sacrificiului în gândirea evreiască și creștină; în special, el nu reușește să înțeleagă cum teologia transformă narațiunea mâniei într-o narațiune a milei sau cum înlocuiește mitul sacrificiului ca economie cu narațiunea sacrificiului ca o extensie neîncetată a darului și a restaurării într-un act infinit care depășește orice economie. Sacrificiul, așa cum este păstrat în teologia creștină, este inseparabil de dar: nu garantează un regim stabilizator al violenței prudente, ci o risipă destabilizatoare a unui dar mereu nou, a proclamării iubirii și bucuriei în schimbul de semne de reconciliere, dincolo de orice calcul al datoriilor și al oricărei puteri. Darul legământului – care, într-un fel, îl imploră pe Israel să răspundă – aparține „discursului” etern al iubirii trinitare, care își oferă veșnic grija și recunoașterea; el precede și depășește, așadar, orice economie a puterii, întrucât fiecare „încredere” a fost deja dată și epuizată și întrucât iubirea pe care acest dar o proclamă și o cheamă precede tot ceea ce este dat și este premisa sa.

Desigur, există multe aspecte ale sacrificiului în răspunsul lui Israel către Dumnezeu și, prin urmare, practicile cultice ale lui Israel nu pot fi reduse la ceva ce poate fi numit „sacrificiu”. Există practici de violență și respingere, dar există și practici de sfințire și reconciliere, de mulțumire și închinare. Dar, mai presus de toate, sacrificiul este *Korban* [774] , o apropiere iubitoare de Dumnezeu care se apropie de poporul său cu iubire harnică. Dacă există curente opuse în istoria cultului israelit, opoziția lor nu este între ideea de sacrificiu ca atare și respingerea profetică a sacrificiului, ci între diferite moduri de a înțelege acel act sacrificial care este Israelul însuși, făcându-se pe sine - trupul său - un dar pentru Dumnezeul care i-a dat numele și ființa sa. Pentru gândirea creștină, acest dar este împlinit perfect în viața și persoana lui Isus - în mod unic și final, dar în așa fel încât tot ceea ce constituie Israelul este ridicat de El la Dumnezeu - și la restul lumii împreună cu Israelul. Dumnezeul lui Israel este un Dumnezeu care nu cere nimic, care alege și sfințește după bunul plac, care creează din iubire generoasă; Și din acest motiv, jertfa lui Israel este deja, într-un anumit

sens, o încălcare a economiei sacrificiului, este deja un eșec în a „contribui” la ordinea cosmică, un sacrificiu de mulțumire adus unui Dumnezeu care dăruiește din iubire și care, departe de a profita de o ardere de tot privată, realizează „sacrificiul” dând iar și iar, peste ceea ce este „cerut”; Ezechiel învață acest lucru în valea oaselor uscate. Darul pe care Dumnezeu îl dăruiește este dat infinit; nu se supune economiei *ousiei,* a circulației și a schimbului indiferent; Dumnezeu nu va tolera absorbția darului său în drama cosmică a morții și a renașterii, a violenței și a rodului violenței. Darul altruist de sine al lui Isus - actul întregii sale vieți, trăit în iubire pentru Tatăl - realizează complet narațiunea sacrificială a lui Israel. Desigur, crucea însăși este de origine păgână și, prin urmare, răstignirea exprimă perfect logica sacrificială a ordinii seculare; dar este tocmai de partea lui Hristos - prin frumusețea concreteții și unicității Sale, prin gestul *Său...*jertfă — Tatăl judecă ordinea sacrificială care ridică cruci. La Golgota, binecunoscuta analogie păgână dintre ordinea cosmică și cea politică — mimesisul violenței sublime, reînnoirea nesfârșită a războiului puterii împotriva puterii — se retrage în fața analogiei iconice dintre dăruirea și primirea eternă a Treimii și caracterul harnic al creației. În contextul dogmei trinitare, ne putem gândi la jertfă (înțeleasă ca dar, nu ca datorie) ca la expresia liberă a iubirii pe care Dumnezeu o dorește de la Israel și, prin urmare, ca la ceva mai mult decât simplu „economic”: ca un dar dat, deoarece harul darului deja primit evocă un răspuns de iubire și recunoștință. Faptul că darul transcende datoria și orice economie stabilizatoare a violenței este arătat în înviere: echilibrul divin nu este restabilit prin actul sacrificiului, distrugerea sacrificiului și transformarea sa într-un obiect de credință nu distruge datoria; mai degrabă, Dumnezeu pur și simplu continuă să dăruiască, gratuit, inepuizabil, indiferent de respingerea darului. Dumnezeu dăruiește și iartă: El dăruiește în avans și dăruiește din nou [775] . În acest discurs trinitar despre iubire, la care creatura este admisă prin har, nu există o economie măsurabilă. Există doar darul și întoarcerea darului, iubirea pe care darul o proclamă, actul infinit de dăruire care îmbrățișează fiecare sacrificiu făcut în conformitate cu iubirea și învinge orice sacrificiu făcut de dragul puterii.

Economia sacrificiului urmărește, evident, într-un fel, să păstreze ceea ce este sacrificat prin înălțarea lui, prin conservarea lui într-o comoară transcendentală; această mișcare este o „sublație-înălțare”: *Aufhebung,* moartea care învinge moartea prin universalizarea (ceea ce înseamnă și ștergerea) concretului. Jertfa lui Israel, chiar și Israelul însuși ca jertfă, returnează darul, dar nu păstrează nicio încredere abstractă ca rămășiță a jertfei arse a holocaustului; și, deși această jertfă ia adesea forma unui rit care asigură purificarea păcatelor, ea nu servește ca un sistem stabil de datorii, ci mai degrabă obligă Israelul să se recunoască ca un dar care trebuie returnat, o convertire la care trebuie să se răspundă. Cu alte cuvinte, Israelul, cu toată diversitatea sa cultică, „eșuează” în a gândi o economie a sacrificiului care blochează perfect cosmosul într-un cerc de strictă echivalență și compensare și astfel transformă pierderea într-un câștig mai mare.

Acest lucru este evident încă de la început în narațiunea lui Israel, în legarea lui Isaac: într-un sacrificiu care nu este o „înțelegere” specifică cu sublimul în scopul întemeierii sau conservării orașului, ci care are loc în afara și în fața oricărui oraș; sacrificiul lui Isaac nu poate servi drept economie, deoarece tot Israelul se odihnește în coapsele sale, deoarece Isaac este fiul bătrâneții Sarei și nu poate fi înlocuit de nimeni, deoarece el este întreaga promisiune și întreaga esență a legământului lui Dumnezeu; în mod clar, în individualitatea sa, el este infinit altul. El este darul total, returnat înainte ca acest dar să fie efectiv dat; dar atunci Dumnezeu, care nu este Dumnezeul sublimului indefinit, existent cu prețul distrugerii frumosului, ci Dumnezeul unei frumuseți și iubiri specifice, își dă din nou darul și nu va permite ca acest dar să devină, ca să spunem așa, o compensație pentru absolut, nu va permite ca mișcarea nesfârșită a dăruirii să fie transformată într-un cerc închis al economiei sacrificiului. Prin urmare, Israelul este un dar oferit de două ori și nu poate fi conștient de sine decât ca un dar oferit de Dumnezeu și oferit lui Dumnezeu neîncetat într-o infinitate de schimburi de iubire. Și astfel, logica ofrandei lui Israel - o apropiere eternă de Dumnezeul iubitor, o întindere constantă (*epektasis*) către imaginea divină (*tmuna)* -se rezolvă nu într-o mitologie a sublației și a încrederii transcendentale, ci într-o pledoarie pentru dreptatea escatologică. Încurajat de lunga istorie a apropierii sale de Dumnezeu, îndurând persecuții insuportabile și înțelegând profund logica darului, iudaismul celui de-al Doilea Templu îndrăznește să dorească și să ceară înapoi ceea ce i-a fost odată dat, încă sub forma unui dar, și nu ca ceva superior și vag spiritual care îi este rezervat, așa cum Dumnezeu însuși dorește și cere înapoi această frumusețe a darului său nu sub forma abstractă a unei datorii îndeplinite, ci sub forma concretă a iubirii proclamate. Darul rămâne un dar. Regula oikonomiei este că ceea ce a fost sacrificat poate fi restaurat într-o altă formă dorită sau necesară. Aceasta este, la urma urmei, marea mitologie indo-europeană a sacrificiului: universul, zeii și muritorii deopotrivă, ca un vast vârtej care se hrănește cu moartea, conservând viața printr-un sistem de reglare echilibrată. Există în mod clar un nihilism esențial în această economie: o resemnare tragică urmată de o economisire prudentă a bunurilor materiale, de dragul ordinii în sine. Dar darul este întotdeauna altceva: este un refuz al reglementării prudente, prin natura sa depășește acceptatul și este cumva remarcabil de preocupat de propria valoare; cu alte cuvinte, darul are forma iubirii: te vreau, îți dau, nu pot suporta să te pierd. Israel nu apelează, așadar, la înălțimile eterne ale numinosului pentru a-și restabili „externalitatea”, ci la orizontul escatologic, căutând să recupereze darul restaurat așa cum a fost dat: strigă după îndreptățirea celor drepți, după întoarcerea celor uciși, după înviere. Aceasta încalcă orice economie sănătoasă; Israel refuză să reducă profitul la un schimb de valori; este gata să depășească sistemul limitat al schimburilor cosmice cu toate regularitățile lor, întrucât nu este obligat să renunțe la dar decât pentru ca acesta să fie dăruit din nou; apelează la dreptate, adică la infinit, și nu la echivalențele totalității bazate pe încredere. În măsura în care aspiră la

infinitatea celuilalt - la adevărata măsură a celuilalt - Israel renunță la restaurarea economică în favoarea salvării singularului, a oricărui singular; aspiră la infinitul „rău”, care nu poate fi supus niciunei economii. Aceasta este abundența infinită a darului lui Dumnezeu: nu va înceta niciodată să fie un dar și nu va deveni niciodată doar o valoare [776] .

Astfel, Israel devine, și din ce în ce mai mult, o ordine sacrificială extravagantă care nu încearcă să mențină totalitatea ordinii cosmice; aspirațiile sale se extind dincolo de toate granițele vizibile. Când jertfa lui Israel încetează să mai fie înțeleasă ca o jertfă de laudă - ceea ce înseamnă jertfa întregii vieți oferite lui Dumnezeu ca răspuns, în conformitate cu dreptatea Sa - și este văzută doar ca un ritual care seamănă periculos de mult cu o ispășire păgână a cosmosului, atunci profeții strigă de mânie; dar profeții acționează din fidelitate față de jertfa pe care Dumnezeu o dorește cu adevărat („o inimă smerită și smerită”), nu din dispreț față de jertfele în general. Pentru gândirea creștină, adevărata ordine a jertfei este cea care corespunde mișcării perichorezei divine , darul Tatălui către Fiul, împlinirea de către Fiul a tot ceea ce este și voiește Dumnezeu, întoarcerea eternă prin Duhul a darului Tatălui în diversitate infinită, astfel încât fiecare dintre Persoanele divine dăruiește și primește darul celeilalte în iubire infinită. Regimul păgân sau secular al sacrificiului se supune logicii limitei, „dreptății” granițelor, loviturii cu care Romulus îl ucide pe Remus; sacrificiul lui Hristos se supune vieții lui Dumnezeu, care este *apeiron* , *aperilepton* [777] , nelimitatul, ceea ce nu poate fi „transces” și care traversează orice graniță în libertatea absolută a proclamării iubirii sale. Dumnezeu este așadar Dumnezeul care transcende granițele totalității, care distruge puterea fiecărui *temepos* și, prin urmare, acțiunea sa în timp trebuie să provoace gestul cel mai „logic” din partea totalității: răstignirea. Din punctul de vedere păgân, crucea este un sacrificiu în sensul „propriu”: distrugerea agentului instabilității sociale în interesul ordinii sociale și predarea individului universalului; Însă forma vieții lui Hristos, mișcarea ei constantă de iubire, iertare și judecată dreaptă, nu este percepută deloc din același punct de vedere ca o jertfă, ci ca nimic mai mult decât o forță de dezordine neeconomicabilă, o uzurpare a unui rang înalt și o încălcare a măsurii prudenței. Dumnezeu, acționând conform propriei sale voințe, trecând peste toate granițele și nerespectând nicio ordine – lege, comerț, imperiu, clasă, națiuni, posesiuni, piețe, moarte – cu excepția ordinii iubirii (singura ordine infinită), este Cuvântul care distruge narațiunile care mențin lumea ca o „resursă”, ca un sistem gestionat de consum de bunuri și reînnoire a puterii. Cel mai oportun lucru este să reducem la tăcere acest Cuvânt, ca nu cumva națiunea să piară.

De aceea, crucea lui Hristos ar trebui considerată nu doar ca *una dintre*jertfe, ci ca o convergență a două ordine radical opuse de sacrificiu. Este o criză absolută, o confruntare a lumilor, eliberarea unei lumi de legăturile puternice ale celeilalte.

În cadrul istoriei lui Israel, cea mai importantă practică a sacrificiului este legată în cele din urmă doar de Templul din Ierusalim, iar acest lucru este de înțeles: sacrificiul lui Israel nu exprimă logica sacrificiilor acceptate în restul societății, efectuate oriunde în scopuri divinatorice-magice și în scopul obținerii de beneficii private - este un act integrant al poporului lui Dumnezeu, o mișcare extraordinară a exodului neîncetat al lui Israel în direcția lui Dumnezeu, căruia îi aparține toată ființa în pace și care, prin urmare, nu are nevoie de un sacrificiu „alocat" Lui conform logicii economiei violenței. Aceeași mișcare către Dumnezeu și-a atins perfecțiunea în viața lui Hristos, în acel dar către Tatăl pe care El Însuși l-a făcut în întregimea ființei Sale. Răstignirea este ceea ce are loc în acest sacrificiu, este chiar semnul și împlinirea sa perfectă, dar nu „rezultatul final"; Crucea este răspunsul puterii politice la oferirea de sine a lui Hristos, la kenoza sa absolută și la desfășurarea precisă a misiunii sale. În răstignire există o dublă mișcare, cea a darului și a sacrificiului: pe de o parte, Hristos se dăruiește lui Dumnezeu în plenitudinea vieții sale, trăită în convertire la Tatăl până la moarte, iar pe de altă parte, violența puterii lumești, care întârzie această mișcare și încearcă să o împiedice. Crucea marchează locul unde totalitatea, manifestându-se deschis ca teroare politică, încearcă să învingă infinitul – căci infinitul, atunci când invadează totalitatea, dă impresia de anarhie, fiind extravagant în iubire și intransigent în condamnare – dar crucea, în cele din urmă, nu poate opri mișcarea vieții lui Hristos și distruge infinitatea darului său. Astfel, se instaurează o ordine a sacrificiului, în timp ce cealaltă este răsturnată și redusă la o vanitate goală; și astfel suntem eliberați de înrobirea absolutului. Economia sacrificială a totalității poate, în cele din urmă, să repete un singur gest: are puterea de a răstigni; Însă revărsarea sacrificială de sine a infinitului nu poate fi oprită prin răstignire, deoarece continuă să fie un dar, chiar și atunci când se abandonează violenței lumii. Acțiunea sa se repetă și nu slăbește, nici măcar atunci când este suprimată; chiar și crucea, cea mai „convingătoare" imagine romană a terorii, este învinsă și transformată într-o imagine mult mai convingătoare a iubirii. De fapt, singura putere pe care o are puterea seculară este aceea că violența însăși creează martiri-martori și, într-un anumit sens, cheamă Biserica la existență ca atare; puterea sfârșește prin anarhie la granițele pe care le păzește și se dovedește neputincioasă împotriva lui Dumnezeu, care face din anarhie locul desfășurării generozității sale; violența se dovedește finită în esența sa și se epuizează pe fundalul infinității darului. Viața de iubire, iertare și adorație a lui Hristos se manifestă ca Cuvântul infinit al lui Dumnezeu,ca retorică a Sa; aceasta calcă în picioare totalitatea, iar totalitatea, la rândul ei, nu poate reduce la tăcere această retorică, care este deosebit de elocventă în moartea sa. Actul darului precede și depășește orice act de respingere; chiar și condamnarea la moarte a lui Hristos de către trădător este inclusă în predarea de Sine de către Hristos în mâinile Tatălui.

Trebuie să adaug că a vorbi despre „excesul” divin este pur și simplu un alt mod de a vorbi despre *apathia* lui Dumnezeu; în ambele cazuri mă refer la plenitudinea supremă a bucuriei lui Dumnezeu, la infinitatea perfectă a iubirii lui Dumnezeu, a gloriei, frumuseții, înțelepciunii și ființei Sale, la libertatea Sa eternă de orice limitare, de determinarea finită, de puterea schimbării, de pericol, de tristețe sau nevoie; mă refer și la plenitudinea trinitară a automanifestării „riscante” a vieții divine - manifestarea iubirii și bunătății Tatălui în Fiul și în Duhul Sfânt; și fără o afirmare lipsită de ambiguitate a acestei definiții clasice a naturii divine - și mai ales fără o afirmare a impasibilității care este specifică naturii divine a Cuvântului întrupat - niciun sens teologic nu poate fi extras din limbajul jertfei lui Hristos, fără ca acest limbaj, pe de o parte, să transforme credința creștină într-un amestec filosofic incoerent de mit și sentimentalism și, pe de altă parte, să-L încurce pe Dumnezeul creștin în rău. Mi-am dezvoltat deja cea mai mare parte a argumentului asupra acestui punct mai sus; Doresc să revin asupra ei aici doar pentru a arăta centralitatea absolută a doctrinei *apatheia pentru cristologie – și, prin urmare, pentru înțelegerea creștină a morții lui Hristos pe cruce.* La urma urmei, este util să ne amintim că în tradiția creștină doctrina impasibilității divine nu este pur și simplu apofatică, nu exprimă pur și simplu limita limbajului nostru sau refuzul pios de a încerca să încălcăm măreția lui Dumnezeu și să intrăm în lumina Sa inaccesibilă, ci este, de fapt, în multe privințe, fundamentul speranței creștine, ceva central pentru partea pozitivă a mesajului evanghelic – nu este atât o negare severă a gândirii, cât o promisiune reală de bucurie în Dumnezeu. *Apathia* lui Dumnezeu este acel refugiu infinit de orice violență și suferință care se dovedește a fi odihna inimii, slava nemuritoare pentru care creația a fost formată la început ca tabernacol al ei și care în Hristos a fost unită invizibil cu natura noastră – și își va atinge locuirea perfectă în creație în îndumnezeirea finală a tuturor moștenitorilor gloriei și în transfigurarea cosmosului. De asemenea, este important să ne amintim că, pentru gândirea creștină, nepăsarea divină este o consecință a plinătății milostivirii Treimii și nu un atribut pur negativ, implicat logic de ideea simplității și incorporelității divine și, prin urmare, este sinonimă cu „iubirea infinită” - căci iubirea, chiar și pentru creaturi, nu este inițial o acțiune reciprocă, ci posibilitatea fiecărei acțiuni, actul care face ca totul să fie real; este absolut pozitivă, autosuficientă, nu are nevoie de niciun galvanism [778] al negativului pentru a fi complet activă, vitală și creativă [779] Pentru tradiția creștină, nu mai puțin ca și pentru metafizica păgână, a vorbi despre impasibilitatea lui Dumnezeu înseamnă a afirma că natura divină însăși este neschimbătoare și impermeabilă la suferință, că Dumnezeu este impermeabil la orice forță - orice *patos* [780] sau afect - externă naturii Sale și că El nu poate experimenta în Sine Însuși o schimbare a emoțiilor. Și astfel, această doctrină s-a dovedit la fel de scandaloasă pentru urechile multora dintre contemporanii noștri precum cealaltă față a aceluiași mister (că Dumnezeul nemuritor și neschimbător a intrat în timp și spațiu, a trăit o viață

umană, a suferit în trup și a murit de o moarte umană) a fost pentru urechile Antichității.

Este clar că cei care ar respinge limbajul imuabilității și impasibilității divine, oricât de greșit ar fi, doresc doar să facă dreptate întrupării și răstignirii Cuvântului: la urma urmei, pare pur și simplu evident că trebuie să vorbim aici despre o schimbare în ființa lui Dumnezeu și despre suferința îndurată de Dumnezeu și, prin urmare, în ambele cazuri, despre o facultate proprie naturii Sale. Cum, din punctul de vedere al crucii, pot atribuțiile metafizice tradiționale ale transcendenței divine să nu întunece înțelegerea clară a ceea ce Dumnezeu s-a revelat a fi? La ce ne folosește să spunem, împreună cu Chiril al Alexandriei, că Hristos „în trupul său răstignit și-a însușit în mod impasibil suferințele cărnii”? [781] Sau, împreună cu Meliton din Sardes, că „cel impasibil a suferit”? [782] Cum putem scăpa de „contradicțiile” împrăștiate fără discernământ, de exemplu, în tratatele lui Chiril, care, cu mai mult zel (și chiar „înverșunare”) decât orice alt teolog al bisericii primare, a insistat asupra unității absolute a lui Hristos, asupra simplității perfecte a persoanei Logosului întrupat în toate lucrările Sale și, în același timp, s-a simțit în mod clar legat de concepții metafizice cu care această unitate pare incompatibilă? „Când Cuvântul unic-născut al lui Dumnezeu s-a făcut om, nu a devenit om renunțând la ființa sa divină, ci păstrând în asumarea trupului tot ceea ce fusese anterior. Căci natura Cuvântului este imuabilă și nu poate suferi umbra schimbării.” [783] De ce, în loc să ne ocupăm cu paradoxuri, nu ar trebui să ne punem metafizica la picioarele crucii? Este însă adevărat că ne înșelăm interpretând astfel de fraze în principal ca paradoxuri; în realitate, ele au fost concepute ca formule pentru o explicație destul de inteligibilă a istoriei biblice a mântuirii noastre în Hristos. În primul rând, a nega că întruparea lui Hristos este o schimbare în natura lui Dumnezeu nu înseamnă a nega că este un act real al Dumnezeului celui viu care a venit să împărtășească natura noastră cu noi și nici nu este o încercare de a evita adevărul că, așa cum a exprimat-o cel de-al Doilea Sinod de la Constantinopol, „unul din Treime a suferit în trup”. [784] Persoana divină a Logosului, singura ipostază căreia îi aparține natura umană a lui Isus, a experimentat de fapt în natura sa umană durerea umană supremă și abandonarea din partea lui Dumnezeu și a gustat de fapt moartea. Părinții, însă, au avut grijă să respingă ideea că Dumnezeu, devenind om, a săvârșit un act de auto-alienare divină, o adevărată μετάβασις εις άλλο γένος [785] , o transformare într-o realitate în esență opusă a ceea ce este Dumnezeu din veșnicie: căci aceasta ar însemna că Dumnezeu a trebuit să se renege pe sine ca Dumnezeu pentru a deveni om - și aceasta, la rândul său, ar însemna că Dumnezeu *nu a devenit* om. Prin urmare, trebuie făcută o distincție strictă între ideea de schimbare divină și ideea de *kenoză divină.*Conform lui Chiril, când Scriptura spune că „Logosul s-a întrupat”, cuvântul „s-a făcut” nu indică nicio schimbare în Dumnezeu, ci doar un act de iubire plină de sacrificiu de sine în care Dumnezeu Fiul Se dezbrăcă de

slava Sa, păstrându-și în același timp neatinsă natura Sa neschimbată și impasibilă . [786] Dumnezeu, continuă Chiril (urmându-l aici pe Atanasie [787]), nu a fost în niciun fel schimbat și nu Și-a abandonat natura, ci a luat de bunăvoie asupra Sa slăbiciunea și sărăcia firii noastre pentru lucrarea de răscumpărare . [788] Și Augustin face aceeași distincție: „Când a luat chip de rob, și-a luat timp. A fost el schimbat prin aceasta? A fost el micșorat? A fost el trimis în exil? A căzut în pată? Cu siguranță nu. Ce înseamnă atunci «s-a golit pe sine, luând chip de rob»? «Aceasta înseamnă că El, așa cum se spune, S-a golit pe Sine acceptând inferiorul, dar nu pierzându-Și egalitatea [cu Dumnezeirea]» [789] . La început, aceasta poate părea o caracterizare fără distincție, dar, de fapt, este o clarificare destul de logică și necesară a termenilor, care poate fi justificată pe mai multe motive. În primul rând, disproporția calitativă absolută dintre infinit și finit permite infinitului să-și însușească și să adapteze finitul fără ca acesta să înceteze să fie infinit; dacă toate perfecțiunile care alcătuiesc creația ca atare își au realitatea infinită și completă în Dumnezeu, atunci golirea de Sine a lui Dumnezeu în creația Sa nu este o trecere de la ceea ce este El la ceea ce nu este, ci o coborâre harnică prin care infinitul își găsește cu adevărat plăcerea să se reveleze și să se exprime într-o singură clipă a finitului. Într-adevăr, în acest sens, este aproape o tautologie să spunem că Dumnezeu nu se schimbă în Întrupare: Dumnezeu nu este un lucru care poate fi transformat în alt lucru, ci ființa tuturor lucrurilor, căreia îi aparține deja în mod esențial tot ceea ce este dintotdeauna; nu este necesară nicio schimbare a naturii pentru a prelua, chiar și prin auto-sărăcire, plenitudinea *unei singure* ființe umane *(o* ființă) ca sediu al gloriei și misterului divin. Mai mult, din moment ce această ființă umană nu este în sine altceva decât chipul și asemănarea lui Dumnezeu - Logosul - într-un singur om care exprimă perfect în viața sa umanitatea autentică, nu poate fi în niciun sens un act de înstrăinare de Dumnezeu. Actul prin care chipul lui Dumnezeu se revelează în forma Slujitorului este un act prin care chipul divin infinit se revelează în chipul divin finit: atunci nu este o schimbare, ci o manifestare a ceea ce este Dumnezeu. Și în final - și acesta este cel mai important lucru - actul *de kenoză* în sine nu este un act nou pentru Dumnezeu, deoarece existența veșnică a lui Dumnezeu este ea însăși într-un fel *kenoză,* auto-revărsarea Tatălui în Fiul, în bucuria Duhului. Prin urmare, întruparea lui Hristos, fără a „masca” în niciun fel natura Sa veșnică, arată nu doar *propriul Său separat*[790] ca Fiul și asemănarea Sa radiantă cu Tatăl, ci și natura întregii *taxis trinite* [791] *.* Pe cruce vedem această dăruire de sine plină de bucurie *sub contrario* [792] *,* desigur, dar nu *in alieno* [793] *.* Căci atunci Dumnezeu, pentru a se revărsa în omul Isus, nu părăsește cercul trinitar al iubirii indestructibile, dimpotrivă: în acest act creația este atrasă în urgența absolută și invincibilă a acestei iubiri, care coboară asupra noastră pentru a ne atrage pe toți în mișcarea sa trinitară.

Aceasta înseamnă că în Hristos, Dumnezeu este împăcat cu noi pentru că El, ca Dumnezeu, este pace; și, prin urmare, teologia trebuie să-și apere discursul împotriva interpretărilor care văd în cruce revelația lui Dumnezeu ca „tovarăș de suferință" al nostru: căci numai Dumnezeul care este prin însăși natura Sa invulnerabil la suferință - care este în sine pace și iubire și nu-l pasă de frică, angoasă sau focul purificator al morții - se poate spune că El nu este în niciun fel vinovat de suferința lumii și nu este în niciun fel implicat în ea; El singur este nevinovat, El singur este bunătate, iubire și sfințenie, El singur poate mântui. Misterul răscumpărării este realizarea desăvârșitoare a „apropierii" slavei lăuntrice și transformatoare a lui Dumnezeu, apropierea „oricărei trupuri" de tabernacolul Prezenței. Această realizare este realizată în Hristos, deoarece în El natura impulsivă și nestatornică a primului Adam este adusă în strânsă legătură cu constanța naturii divine a ultimului Adam. Într-adevăr, în acest sens, mai presus de toate celelalte, ar fi corect să spunem că mântuirea, după mulți Părinți, constă într -*un schimb.* Adică, este un fel de „negoț", *un admirabile commercium* [794] al naturii divine și umane, realizat în întruparea Cuvântului, o minunată reconciliere a lui Dumnezeu cu omenirea, care este pur și simplu *communicatio idiomatum* [795] a persoanei lui Isus și care se desfășoară cu scopul de a ne include în misterul său în moartea și învierea lui Hristos, atunci când, așa cum spune Chiril, El realizează în Sine schimbul sclaviei noastre pentru slava Sa *(EX* 366-68) și, luând asupra Sa suferințele noastre, ne eliberează de ele prin puterea vieții Sale neînvinsibile [796] . Marii alexandrini, în special, au căutat să înțeleagă mântuirea în termenii ofertei răscumpărătoare a lui Israel, al cărei punct central era oferirea sângelui victimei - sângele unui popor, ca să spunem așa, mort în păcat - în Sfânta Sfintelor, unde acesta intra în contact cu slava nemuritoare a lui Dumnezeu, astfel încât Israel era curățit de păcatele sale și reînviat de Dumnezeu însuși, izvorul vieții. Astfel, atât Atanasie [797], cât și Chiril vorbesc despre trupul lui Hristos ca despre templul în care această slavă nemuritoare se întâlnește cu natura noastră umană și - prin atingerea sa îndumnezeitoare - îi conferă viață veșnică. După Evrei 10:19-20, Chiril vorbește despre „vălul" trupului lui Hristos, care ascunde – precum vălul din Templu care ascunde Sfânta Sfintelor – transcendența și slava atotîntrecută a Logosului *(Ex* 456), permițându-i astfel lui Hristos „să sufere în trup și să nu sufere în Dumnezeirea Sa (căci El este atât Dumnezeu, cât și om)" și să arate prin înviere „că este mai puternic decât moartea și stricăciunea: fiind Dumnezeu, El este viață și dătătorul de viață, căci Și-a ridicat templul Sine" (474-476) [798]Într-adevăr, în Hristos, ca să spunem așa, se săvârșește o „tranzacție miraculoasă": realizarea naturii noastre care duce la perfecțiune în trupul înviat al lui Hristos, un trup complet îndumnezeit și, prin urmare, liber de suferință, un trup care a încetat să mai fie o creatură suferindă și a fost transformat într-un trup al iubirii, devenind o oglindă trupească pură, reflectând fără umbră de tristețe lumina revărsată cu har asupra sa de către Dumnezeu.

Așadar, aceasta este jertfa lui Hristos, cu extravaganța sa infinită și pacea pe care o aduce. Pentru Chiril, schimbul mântuitor care are loc pentru noi în Cuvântul întrupat este perfect exprimat în Ioan 20:17, unde Hristos cel înviat spune: „Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru”, căci aici vedem cum Cel ce era Tatăl Fiului prin fire a devenit și Tatăl nostru prin har, tocmai pentru că Dumnezeul nostru a devenit Dumnezeul Său prin fire prin pogorâre (334-336). Într-adevăr, pentru Chiril, oriunde Hristos Îl numește pe Tatăl „Dumnezeul meu”, o face pentru noi și în locul nostru: mai ales în strigătul abandonului de pe cruce (442-444). Și în aceasta constă mântuirea noastră: căci atunci când revărsarea infinită a Tatălui în Fiul, în bucuria Duhului, intră în realitatea noastră, deznădăjduirea (*apatheia*) vieții veșnic dinamice și abundente în iubire distruge căldura oricărei pasiuni; Chiar și ultima extremă a *kenozei* Fiului în timp - răstignirea - este inclusă în *kenoza* eternă a vieții divine și este depășită de aceasta. Întrucât *apatheia* divină este intervalul infinit al procesiunii Fiului de la Tatăl în lumina Duhului, fiecare interval de înstrăinare pe care îl creăm între noi și Dumnezeu - păcatul, ignoranța, moartea însăși - este întotdeauna deja depășit în El: Dumnezeu, în ființa Sa, Dumnezeul iubirii milostive care se revarsă pe Sine, merge infinit mai departe decât toate încercările noastre de a scăpa de El, iar păcatul nostru cel mai fără fund nu este nimic în fața abisului iubirii divine. Și întrucât Cuvântul, în natura Sa eternă, împărtășește această impasibilitate trinitară și, prin urmare, întrucât Dumnezeu nu se poate schimba sau suferi, ca om, El poate suferi totul, poate îndura orice rană - ba chiar mai complet decât ar putea oricine altcineva, în profunzimea absolută - să o îndure nu ca pe mânie sau înfrângere, ci ca pe un act de iubire mântuitoare: ca pe Paște. Și deși revărsarea veșnică a lui Dumnezeu, care pentru El este viața în bucurie nesfârșită, dacă admitem intervalele înstrăinării noastre de Dumnezeu, ni se pare acum sub masca durerii și pierderii tragice, totuși bucuria este adevărul originar și final a ceea ce este El, este nemărginită și nu poate fi oprită - și prin urmare învinge toată tristețea noastră; El este deja mai înalt decât cerurile întinse ale zeilor și mai jos decât adâncurile cele mai nesfârșite ale iadului - ca fericire, ca iubire; abandonarea noastră de către Dumnezeu și abandonarea Fiului și a fiecărui suflet în moarte este întotdeauna deja depășită de acea predare absolută cu care Tatăl dă naștere ființei sale și își dă suflarea existenței. Teribila distanță a strigătului lui Hristos despre abandonarea umană, disperarea și abandonarea extremă de către Dumnezeu - „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce M-ai părăsit?” - este inclusă într-o distanță tot mai mare și în unitatea inseparabilă a iubirii treimice a lui Dumnezeu și este depășită de acestea: „Tată, în mâinile Tale îmi încredințez duhul”.

2. Darul care întrece orice datorie

Însă această abordare a limbajului creștin al sacrificiului duce la următoarea întrebare: nu încercăm oare în acest fel să evităm problema violenței fiind fideli

tradiției? La urma urmei, ideea că moartea lui Hristos este satisfacerea mâniei divine împotriva păcatelor noastre este departe de a fi marginală în istoria reflecției creștine asupra mântuirii, în special în Occident. Cel puțin, ne-am putea întreba: nu este oare adevărat că teologia ispășirii a sugerat de obicei că moartea lui Hristos a fost cerută de Tatăl ca o „înțelegere" în care s-a realizat reconcilierea, făcându-L astfel pe Dumnezeu complice la violența sacrificiului? Locusul clasic al „teoriei substitutive" a ispășirii este cu siguranță *Cur Deus Homo* [799] de Anselm , primul tratat sistematic despre mântuire care o interpretează exclusiv în termeni de compensare și satisfacere pentru datoria acumulată prin păcat. Desigur, Anselm a fost adesea văzut ca ocupând o poziție specială în istoria dogmatică și a fost adesea considerat atât de apărătorii, cât și de detractorii săi ca un exemplu tipic de teolog care a explicat ispășirea în termeni de pedeapsă și răsplată. Dacă ar fi să regândim dacă există violență în poveștile creștine despre sacrificii și să facem acest lucru fără a fi categorici și lipsiți de respect față de tradiția pe care o reprezintă Girard, ar fi cel puțin nesincer să ignorăm nu doar influența lui Anselm, ci și cerințele pe care teologia sa le impune gândirii creștine ca interpretare a Noului Testament și, într-adevăr, cerințele urgente pe care le impune.

Judecând după criticii săi teologici, Anselm a fost mult timp victima propriei clarități: pare a fi o figură epocală deoarece este un produs caracteristic al Evului Mediu occidental timpuriu, deoarece pledoaria sa pentru „necesitatea" unei anumite imagini a ispășirii pare să anticipeze metoda teologică tipic occidentală care avea să fie urmată timp de secole și pentru că *teoria* ispășirii este atât de ușor de schițat, formulat, rezumat și evaluat de către Anselm. Este ușor de observat în argumentul din *Cur Deus Homo* că este vorba de o serie simplă de considerații care, conform propriilor premise interne, conduc la concluzia rațională dură a necesității „legale" a morții sacrificiale a lui Hristos: acest argument nu numai că nu se opune unei astfel de concluzii, dar pare să tindă în mod deliberat spre ea. Fiecare ființă rațională, susține Anselm, este creată pentru a împărtăși binecuvântarea lui Dumnezeu și, în schimb, este obligată să fie complet ascultătoare de Dumnezeu, sau a nu asculta înseamnă a ofensa infinit onoarea divină și a merita moartea. În măsura în care omenirea a păcătuit împotriva lui Dumnezeu – „dezonorându-L" – onoarea lui Dumnezeu cere ca omenirea să-I restituie ceea ce a luat de la El și chiar să-I dea mai mult decât a luat, pentru a-I oferi lui Dumnezeu „satisfacție" pentru ofensă; altfel, omenirea trebuie să sufere pedeapsa prescrisă pentru aceasta. Și Dumnezeu nu poate pur și simplu să ierte păcatele, deoarece acest lucru ar fi contrar suveranității și dreptății Sale: a lăsa păcatul nepedepsit ar ridica nedreptatea la un nivel similar cu al Său (care este transcendent oricărei legi superioare), ștergând astfel distincția dintre bine și rău (în favoarea acestuia din urmă) și creând o diviziune în cadrul propriei Sale voințe invariabil drepte; și, prin urmare, prin reparare sau pedeapsă, satisfacție sau condamnare, omenirea trebuie să restabilească

onoarea divină și frumusețea predestinată a universului creat. Dar omenirea nu are nimic cu care să satisfacă dreptatea divină; deoarece gravitatea fiecărei ofense este măsurată prin faptul că este îndreptată împotriva lui Dumnezeu, cel mai mic păcat este o ofensă infinită, necesitând o reparare infinită și „mai mult decât infinită". Dar este, de asemenea, contrar bunătății și onoarei lui Dumnezeu ca destinul plin de har al creației să fie anulat și ca Dumnezeu să respingă și să distrugă creația Sa. Atunci este nevoie de cineva care să-I poată oferi lui Dumnezeu o compensație care să depășească în „valoare" tot ceea ce dispune Dumnezeu; dar aceasta numai Dumnezeu însuși o poate face; și totuși, satisfacția trebuie făcută de cineva din rasa lui Adam. Prin urmare, pentru ca dreptatea divină să rămână inviolabilă, pentru ca frumusețea creației să fie păstrată și pentru ca planul lui Dumnezeu să fie împlinit, un Dumnezeu-om trebuie să vină să facă satisfacția.*în loc de* umanitate: înalta cristologie de la Calcedon a devenit aici ceva „necesar" pentru a înțelege cum Dumnezeu a scăpat de acest *impas* aparent și a rezolvat conflictul dintre propria sa dreptate și milă. Hristos, ca om, este obligat să-I arate lui Dumnezeu ascultarea sa perfectă, pe care o oferă cu bucurie, dar ca om fără păcat, nu este obligat - înaintea lui Dumnezeu - să sufere moartea; când Hristos își dă de bunăvoie viața infinit de prețioasă pentru restaurarea onoarei lui Dumnezeu, iar Tatăl o acceptă, supraabundența valorii acestei morți devine cauza unui fel de compensație plină de har pentru dreptatea lui Dumnezeu. Dar Hristos, fiind și Dumnezeu, nu are nevoie de nimic; și, prin urmare, pentru ca dreptatea lui Dumnezeu să nu sufere vreo pierdere prin lipsa nedreaptă de compensare, beneficiul morții lui Hristos este transferat celor cărora Hristos le-ar fi acordat. Onoarea infinită a lui Dumnezeu este mai mult decât infinit satisfăcută, datoria umanității față de Dumnezeu este iertată, iar umanitatea primește harul mântuirii - în măsura în care reprezentanții ei se întorc la Dumnezeu în numele lui Hristos și trăiesc o viață dreaptă.

Aceasta este, în orice caz, expunerea lucrării *Cur Deus Homo* conținută într-un pasaj oarecum superficial din *Dogmengeschichte* [800] a lui Harnack ; și poate că Anselm însuși ar fi considerat-o un rezumat excelent al teoriei sale. Desigur, există momente în teologia lui Anselm care ne tentează să reducem întreaga chestiune la un simplu model economic de compensare (ispășire), un model conceput pentru a rezolva problema imposibilă a calculării „valorii de schimb" a infinităților opuse, amenințând astfel să ascundă faptul că este vorba doar de o singură infinitate, infinitatea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu poate fi divizat în sine! Dar argumentul lui Anselm, astfel lipsit de toate nuanțele și ambiguitățile care sunt în mod clar inerente textului din care este extras, se pretează la orice interpretare convenabilă, dar înșelătoare, pe care mintea teologică o poate concepe; devine o „teorie" pur teologică, detașată de narațiunea mai largă și incapabilă să se apere prin referire la interesele specifice care i-au dat naștere sau la contextul istoric în care se afla. Harnack, la fel ca Albrecht Ritschl înaintea

lui, a văzut semnificația lui Anselm tocmai în această liniaritate conștientă și evidentă a gândirii sale; ambii l-au perceput pe Anselm ca pe ceva cu adevărat nou, ca pe un teolog care a formulat o „teorie a compensației” în opoziție cu „schemele rudimentare ale mântuirii” caracteristice gândirii patristice. În *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [802] , Ritschl a legat în mod explicit termenii nobili ai acestui titlu de perioada inițiată de Abelard și Anselm, în timp ce teologia patristică era preocupată în primul rând *de mântuire (Erlösung*). Simplu spus, înțelegerea ispășirii ca „compensație” are scopul de a „corecta” limbajul perioadelor anterioare, deoarece portretizează ispășirea ca pe o „înțelegere” obiectivă între Tatăl și Fiul, mai degrabă decât ca pe o mare dramă mitică a coborârii și răscumpărării divine și pentru că este mai preocupată de o reconciliere „morală” decât de una „fizică” a umanului și divinului. Soteriologia imperfectă și uneori descurajantă (în special acolo unde contrastează explicit mila lui Dumnezeu cu dreptatea lui Dumnezeu) a lui Anselm se dovedește totuși a fi un prim pas semnificativ către teorii mai echilibrate. Verdictul general al dogmaticii protestante liberale asupra scrierilor lui Anselm este cel mai bine exprimat de Harnack: limbajul lui Anselm, spune el, nu este altceva decât o extensie a logicii sistemului penal catolic occidental și, prin urmare, este în primul rând preocupat de potolirea mâniei lui Dumnezeu; limitele sistemului penitenciar reduc teoria lui Anselm la un model al *unei tranzacții juridice* între Tatăl și Fiul, în loc să arate un model de adevărată reconciliere; această teorie nu ne permite nicăieri să vedem cum este depășită contradicția dintre voința lui Dumnezeu și voința umanității.[803] Harnack admite că teoria lui Anselm nu este exact o teorie a mântuirii prin pedeapsă, dar nu-i acordă lui Anselm merit pentru acest lucru (69). El îl laudă pe Anselm pentru că a eliminat teologia de elemente ale gândirii creștine primitive, precum conceptul de răscumpărare plătită diavolului și conceptul unei mântuiri „fizice” realizate în primul rând prin întrupare; și, susținând că Hristos a biruit nu atât moartea, cât vinovăția, Anselm se distanțează și mai mult de „barbarismele” gândirii patristice (69-70). În cele din urmă, însă, Harnack consideră că teoria lui Anselm, pe de o parte, este lipsită de echilibru și limitează lucrarea de răscumpărare la natura umană a lui Hristos (73) și, pe de altă parte, este lipsită de consolare și nu oferă creștinului individual nicio asigurare finală a îndreptățirii sale de către Dumnezeu, astfel încât acest creștin este forțat să lupte cu toate puterile pentru dreptate pentru a atinge fericirea (68-69). Însă este interesant de observat că, chiar și atunci când este privit în acest mod intransigent, argumentul lui Anselm începe să evite critica lui Girard asupra soteriologiilor sacrificiale: de fapt, Harnack îi reproșează lui Anselm că nu a reușit să formuleze o teorie clară a suferinței ca o consecință a pedepsei, că a răsturnat o astfel de teorie și, mai ales, că nu a reușit să înțeleagă inevitabilitatea suferinței *inocente* (unul dintre cele mai grotești aspecte ale teologiei lui Harnack), precum și inevitabilitatea nu numai a ascultării lui Hristos, ci și a morții Sale (69, 73). Toate acestea sunt foarte instructive.

Și nu doar savanții protestanți liberali l-au condamnat pe Anselm pentru deficiențele (reale sau aparente) ale argumentelor sale; ca exemple de teologi ale căror critici la adresa teoriei lui Anselm au fost mult mai severe decât cele ale lui Ritschl sau Harnack, putem da aici exemplu luteranul Gustav Aulen [804] sau ortodoxul Vladimir Lossky, care au fost mult mai conservatori din punct de vedere teologic. Este, desigur, foarte ciudat că Aulen, care s-a răzvrătit atât de violent împotriva erudiției protestante liberale germane și care a respins ca fiind stupidă caracterizarea soteriologiei patristice ca fiind ceva pur „fizic", a acceptat în același timp fără prea multă ezitare interpretarea lui Anselm oferită de acea erudiție. Cu toate acestea, în *Christus Victor* [805] [806] , cea mai faimoasă lucrare a sa pe această temă, el nu ezită să respingă proiectul lui Anselm ca o ruptură radicală cu narațiunea patristică pe care o apără Aulen; El susține, de asemenea, că în teoria lui Anselm, adevăratul agent al răscumpărării (ispășirii) este natura umană a lui Hristos, ceea ce (în opinia sa) contrazice viziunea paulină, patristică și (autentic) luterană asupra lucrării mântuitoare a lui Hristos ca o singură acțiune divină împotriva păcatului, morții și diavolului; el deplânge, de asemenea, admiterea de către Anselm a unei contradicții între dreptate și milă și consideră că întregul său limbaj nu este altceva decât o exagerare monstruoasă a discursului penitențial. Pentru Aulen, respingerea tuturor tendințelor „anselmiene" în soteriologie este o premergătoare necesară pentru recuperarea occidentală a viziunii corecte - sau clasice - asupra ispășirii, conform căreia mântuirea este rezultatul unei singure și continue acțiuni divine, o coborâre în cel mai adânc abis al alienării umane pentru a învinge moartea, puterile acestei lumi, păcatul și mânia și, prin urmare, a ridica umanitatea la viața veșnică. În viziunea clasică asupra ispășirii, spune Aulen, discuțiile despre sacrificiu sunt deliberat ambivalente; După cum spunea Grigore de Nazianz, moartea lui Hristos nu este o răscumpărare plătită diavolului, ci o jertfă pe care Tatăl o acceptă de la Fiul „prin iconomie", exclusiv de dragul sfințirii și pentru că dreptatea divină cere ca numai Hristos să-i învingă pe tiranii care înrobesc omenirea *(Dialogul* 45.22). Prin urmare, jertfa lui Hristos este legată intern de voința divină și nu este un fel de schimb extern între moartea ispășitoare și meritul legal.

Lossky împărtășește multe dintre preocupările lui Aulen; în timp ce Aulen prezintă o imagine de ansamblu, Lossky face probabil cea mai critică relatare a teoriei lui Anselm care a fost dată vreodată [807] . Deși nu este conștient de faptul că limbajul lui Anselm avea precedente în teologia patristică, Lossky vede totuși în acest limbaj o sărăcire infinită a teologiei Părinților și a întregii bogății a narațiunii tradiționale, nelăsând nimic altceva decât tema simplă a „răscumpărării". Lossky atacă cartea lui Anselm, considerând-o scandaloasă prin pretențiile sale de a explica întruparea și prin faptul că nu menționează îndumnezeirea, victoria asupra iadului sau rolul Duhului Sfânt; el atacă, de asemenea, aparenta reducere de către Anselm a învierii și a înălțării la un simplu

final fericit și a mântuirii la o schimbare nu a naturii umane, ci doar a atitudinii lui Dumnezeu față de umanitate. Mântuirea astfel înțeleasă este puțin mai mult decât o dramă jucată între un Dumnezeu infinit de ofensat și o umanitate incapabilă să satisfacă cerințele mâniei sale răzbunătoare. Mult preferabile sunt ambiguitatea, bogăția și complexitatea narativă ale unui text precum *De incarnatione verbi Det* [808] de Atanasie , unde istoria mântuirii este bogat nuanțată și admite modele soteriologice care au toate caracter narativ și împiedică oricare dintre ele să fie considerată singura teorie decisivă și exhaustiv gândită a ispășirii.

Dar trebuie să ne întrebăm: s-a pierdut textul lui *Cur Deus Homo ?*pe fondul masei dezordonate de teorii care au apărut în opoziție cu aceasta? În primul rând, nu este evident că limbajul lui Anselm reflectă pur și simplu practica pocăinței și logica aferentă a compensării care trebuie acordată lui Dumnezeu pentru păcatele individuale. Desigur, disciplina penitențială îi oferă lui Anselm o anumită gramatică, dar în același timp argumentul său este de așa natură încât răstoarnă logica acestei discipline și, de fapt, aproape îi schimbă direcția. Dacă fiecare păcat este în esența sa o ofensă infinită, astfel încât orice pocăință este, tehnic vorbind, „nesatisfăcătoare” și dacă numai binele supraabundent al jertfei lui Hristos înlătură vinovăția, atunci practica penitențială este inclusă în actul ispășitor al lui Hristos și este depășită de acesta; Dacă harul necesită atunci convertirea penitențială a păcătosului, aceasta se datorează faptului că smerenia rugătoare este forma proprie a vieții răscumpărate și, de asemenea, pentru că acest mod de convertire este însăși promisiunea și esența mântuirii pentru cei care doresc mântuirea, iar pentru aceștia din urmă întreaga chestiune a satisfacției - în sensul unei „compensații” imposibile pentru păcat - este amânată la nesfârșit de mila supraabundentă. Dintr-o dată, Anselm a desființat ideea că practica penitențială este o disciplină a pedepsei, al cărei scop este de a satisface mânia lui Dumnezeu și a transformat-o într-o simplă recunoștință pioasă, care corespunde (și este rodul) harului nemeritat și transformator. Situația este oarecum diferită cu dreptatea divină - un subiect a cărui descriere, ca să spunem adevărul, ar fi de neînțeles dacă Anselm, așa cum susține Harnack, ar fi indiferent față de reconcilierea reală. La urma urmei, Anselm nu face o distincție absolută între „teoria sa a reparării” și observațiile sale despre acceptarea mântuirii de către cei care se întorc la Dumnezeu cu căință și smerenie, încrezându-se în Hristos. Pentru Harnack, aceasta poate însemna doar că nimeni nu poate fi sigur de har; Indiferent dacă aceasta reflectă binecunoscutele îndoieli luterane – din partea lui Harnack – despre „faptele bune” sau o incapacitate de a gândi biserica ca locul unde se trăiește experiența autentică a mântuirii, această judecată îl împiedică pe Harnack să vadă legătura dintre chemarea umanității la credința rugătoare și pocăință și depășirea voinței umane păcătoase prin viața umană a lui Hristos, trăită în ascultare de Tatăl. Dăruindu-i lui Dumnezeu dragostea pe care omenirea ar trebui să-L iubească pe

Dumnezeu și pe care o refuză lui Dumnezeu, luând asupra sa povara consecințelor păcatului uman și apoi arătând pe cruce că triumful dreptății asupra păcatului este și triumful smereniei asupra mândriei, Hristos lasă omenirii un exemplu de ascultare și asigurarea că ea (omenirea) se poate întoarce întotdeauna la Dumnezeu, în ciuda incapacității sale de a satisface dreptatea divină, căci este întărită de harul darului lui Hristos. A te agăța de Hristos prin credință necesită recurgerea la rugăciune; dacă ceri iertare,atunci tu însuți trebuie să ierți; și atunci rugăciunea ta va deveni părtașă la acea satisfacție pe care Hristos a realizat-o pentru tine.*(Cur Deus Homo* 1.19) Întrucât legea dreptății lui Dumnezeu este iertarea, omenirea, creată din nou conform naturii sale originare, are nevoie de lucrările milostive ale bisericii răscumpărate de Hristos.

Desigur, afirmația că o astfel de schemă este infinit îndepărtată de soteriologia patriotică are ca premisă - în cazurile lui Ritschl și Harnack - strania convingere că - în concepțiile „fizice" grecești despre mântuire - întruparea însăși este cea care mântuiește, înzestind în mod miraculos întreaga natură umană cu energie divină; dar a crede astfel înseamnă a ignora un punct foarte important în gândirea patriotică: restaurarea naturii umane în întruparea Cuvântului se realizează prin instituirea noii creații, la care umanitatea are acces prin victoria lui Hristos asupra păcatului și a morții și prin participarea la Trupul mistic al lui Hristos. Pe de altă parte, potrivit lui Aulen și Lossky, ruptura cu tradiția patriotică constă în eșecul lui Anselm de a explica în mod adecvat acea acțiune a lui Dumnezeu în Hristos prin care El învinge moartea și diavolul și restaurează - în învierea Sa - natura umană. Dar, deși argumentul lui Anselm nu este deloc „grec", cu cât examinăm mai profund argumentul său, cu atât devine mai dificil să identificăm punctul specific în care el se desprinde de ortodoxia patriotică . [809] Acțiunea divină se produce așa cum se întâmplă în modelul clasic: după ce păcatul uman a tulburat ordinea creației bune a lui Dumnezeu și omenirea a fost predată diavolului și morții, Dumnezeu însuși intră în starea de alienare și sclavie pentru a elibera omenirea. Omenirea, susține Anselm, a fost plasată între Dumnezeu și diavol pentru a-l cuceri pe acesta din urmă spre slava primului (1.22); și așa cum căderea i-a adus victoria diavolului, spre necinstirea lui Dumnezeu, tot așa „satisfacția" lui Hristos slujește onoarei lui Dumnezeu fiind o victorie asupra diavolului. Aceasta este în mod clar o versiune a soteriologiei *„Christus victor"* - și una care face îndoielnică orice decizie pripită cu privire la ce anume a înțeles Anselm prin „satisfacție". Lăsând la o parte schimbările alarmante din limbajul teologic, narațiunea lui Anselm în sine nu a fost o narațiune nouă a mântuirii. Într-adevăr, această distincție superficială între soteriologia patristică, preocupată exclusiv de salvarea umanității de la moarte, și teoria ispășirii compensatorii, preocupată exclusiv de iertarea vinovăției – adică distincția dintre teoriile „fizice" și „morale" – poate fi susținută, dacă este cazul, doar într-un sens emfatic-figurativ; Atanasie, Grigore de Nyssa și Ioan

Damaschin (ca să numim doar câțiva) nu au fost mai puțin conștienți decât Anselm de vinovăția învinsă de Hristos pe cruce, iar Anselm nu a fost mai puțin preocupat decât ei de cruciada Fiului împotriva puterii morții. Într-adevăr, tema vinovăției din *Cur Deus Homo*într-o oarecare măsură, este înlăturată: tocmai vina este înlăturată, anulată prin harul lui Hristos în așa fel încât puterea morții este învinsă fără violență față de dreptatea divină. Încă de la începutul textului său (1,6-7) încoace, Anselm caută un răspuns la o singură întrebare: dacă drepturile diavolului (care el însuși este infinit îndatorat lui Dumnezeu) asupra umanității nu sunt cu adevărat „drepturi" în vreun sens precis (o poziție cu pedigree pur patristic), atunci răsturnarea morții are loc așa cum se întâmplă? Căci dacă întreaga chestiune ar fi doar în prerogativele diavolului (1,7), atunci Dumnezeu ar putea „reeduca" cu forța și să-și întoarcă creațiile, dar pentru Anselm cel mai important lucru este dreptatea lui Dumnezeu însuși. Și de aici se desfășoară narațiunea lui Anselm despre „necesitatea" - logica interioară - acțiunilor Dumnezeului-om. Și aceasta nu este, în mod clar, o poveste a unui sacrificiu substitutiv oferit ca compensație pentru vinovăția umană (1.8), ci mai degrabă o poveste a triumfului asupra morții, diavolului și păcatului, realizat prin dăruirea de sine voluntară a lui Hristos către Tatăl, o dăruire de sine pe care Tatăl o acceptă (cum ar spune Grigore Teologul) „prin iconomie", astfel încât beneficiul acestei dăruiri de sine să fie transferat celor cu care Hristos s-a făcut solidar.

În această interpretare, este dificil de susținut obiecția conform căreia Anselm vede singura mediere reconciliantă în natura umană a lui Hristos, reducând rolul divinității sale la un fel de „marfă" de valoare infinită, dată în schimbul iertării umanității. Această stranie interpretare nestoriană a hristologiei lui Anselm este strâns legată de plângerea conform căreia Anselm a contrastat dreptatea divină cu mila divină în așa fel încât aceasta din urmă nu este realizată până când prima nu este satisfăcută. O astfel de critică pare să ignore în mod deliberat sarcina (și chiar titlul) operei lui Anselm; căci în fiecare punct al schemei lui Anselm, Cuvântul divin este cel care împlinește dreptatea divină și se oferă pe sine ca jertfă. Această critică ratează structura esențial trinitară a narațiunii lui Anselm. Odată ce se poate demonstra *remote Christo* [810] *că* omenirea păcătoasă este incapabilă să-I ofere reparație lui Dumnezeu însuși, că Dumnezeu, care este întotdeauna *maius* [811] decât toate lucrurile imaginabile *,* poate fi atins sau satisfăcut doar de Dumnezeu și că bunătatea lui Dumnezeu nu poate eșua, atunci este necesară o inițiativă mântuitoare din partea lui Dumnezeu, iar în cadrul dreptății imuabile a lui Dumnezeu trebuie să existe deja acel dinamism care depășește orice incomensurabilitate aparentă dintre milă și dreptate. Apariția unei astfel de opoziții este rezultatul nu numai al rațiunii umane limitate, ci și al păcatului: numai prin respingerea milei creatoare a lui Dumnezeu este percepută dreptatea Lui ca mânie și abandon. Dar ideea Dumnezeului trinitar, în care „dreptatea și mila sunt în cel mai înalt acord", interzice o astfel de simplă opoziție; și tocmai pentru că acest acord este

adevărul Dumnezeului dinamic și viu, în care acțiunile de a dărui și a da, de a asculta și a iubi sunt deja una, se poate deschide umanității calea întoarcerii [812] , o întoarcere care este de neconceput dacă Dumnezeu este „monadic” și imuabilitatea dreptății Sale nu poate fi recunoscută decât în teribila măreție a condamnării. Dumnezeu este întotdeauna deja o infinită venire și întoarcere, o acțiune de reconciliere, de răspuns și de acord, în care fiecare opoziție a fost deja depășită prin lucrarea iubirii nemuritoare. Și deși suferința și umilința trăite de Hristos nu aparțin naturii Sale divine *(Cur Deus Homo*1.8), iar violența care I se face nu are nicio legătură cu mișcarea eternă a filiației Sale divine; este necesar – și potrivit – ca Fiul lui Dumnezeu să devină om, să trăiască o viață de ascultare față de Dumnezeu (2.9), deoarece aceasta reflectă mișcarea eternă a Cuvântului – în iubire – către Tatăl, întoarcerea la Tatăl a supraabundenței darului „originar” care este El Însuși, o mișcare la a cărui participare umanitatea are acces prin coborârea lui Dumnezeu în Întrupare. După cum spune Hristos în Evanghelia după Ioan, „de aceea mă iubește Tatăl, pentru că îmi dau viața, ca să o iau iarăși” (10:17); dar această iubire nu este pur și simplu o consecință a jertfei lui Hristos, deoarece completă umilire de sine aparține deja acțiunii Treimii, iubirii divine ca intonație filială a acesteia. Și de aceea Hristos nu săvârșește o simplă reconciliere ulterioară a dreptății și milei: ele nu formează o contradicție dialectică care este demisă în actul răscumpărării. Nici nu împărtășesc aceeași unitate misterioasă și transcendentală în adâncurile nepătrunse ale lui Dumnezeu, ceea ce lasă umanității doar efectul atenuant al unuia împotriva opresiunii celuilalt.

În Dumnezeu-omul, în istoria umană, dreptatea și mila lui Dumnezeu sunt revelate ca un singur lucru, un singur act, o singură viață și o singură ființă. Atunci când omenirea nu reușește să stea de partea creaturii în legământ, dreptatea care condamnă este și iubirea care restaurează totul, depășind chiar și bariera neascultării umane și răspunderea legitimă la moarte, luând partea omenirii pentru mântuirea ei. Convertirea lui Dumnezeu și răspunsul uman la aceasta sunt prezente în Cuvântul întrupat, așa cum onoarea lui Dumnezeu și condescendența lui Dumnezeu sunt revelate în singura viață dată Tatălui. Doar înțelegerea umană a dreptății și a onoarei este inadecvată, în timp ce acțiunea totală a lui Dumnezeu mărturisește în fiecare aspect al mântuirii dreptății divine al cărei mister ascuns este mila infinită.

În cele din urmă, critica lui Lossky la adresa *lucrării Cur Deus Homo* este, prin concizia și simplitatea sa sinceră, cea mai grăitoare. El simplifică excesiv poziția lui Anselm și este mai preocupat de accentul excesiv pus de Anselm pe motivul soteriologic decât de structura propriu-zisă a argumentului lui Anselm, iar protestele sale reflectă o mare parte din suspiciunea persistentă cu care teologia orientală și occidentală se privesc reciproc (în special respingerea ortodoxă a categoriilor „legale” ale gândirii occidentale); dar are perfectă dreptate să fie

suspicios față de o narațiune de răscumpărare-reparare care spune atât de puțin despre înviere și locul ei în „necesitatea” întrupării. Însă, deși s-ar putea prefera bogăția și complexitatea narativă mai mare a unui text precum *De incarnatione* [813]În același mod ca și Atanasie, trebuie recunoscut și faptul că Anselm nu a căutat această complexitate. Anselm se situează deja în tradiția discursului creștin, el știe deja că Hristos a restaurat natura umană în Sine și a învins răul „în numele nostru”; din această narațiune, Anselm întreprinde o reducere (nicidecum finală sau exclusivă) pentru a surprinde mai exact în ea necesitatea interioară a logicii sacrificiului. El se oprește pentru un moment critic pentru a contempla crucea ca sens esențial și ascuns (sau inevitabilitate) al coborârii lui Dumnezeu. Dacă în relatarea lui Anselm învierea pare a fi doar un final (și, prin urmare, un eșec), teoria sa corectează totuși o anumită aporie care apare ocazional în gândirea patristică, în măsura în care aceasta din urmă este adesea incapabilă să explice cum învierea justifică – și nu pur și simplu inversează – sacrificiul de sine al lui Hristos. Paștele nu este triumful unui Mântuitor dincolo de lume și indestructibil, ci actul total al vieții sacrificiale a lui Hristos trăite în adorarea Tatălui; Victoria asupra morții și a diavolului se realizează prin dăruirea de sine pașnică a celui în a cărui viață se împlinește perfect vocația umanității de a se oferi ca victimă în iubire lui Dumnezeu, care dăruiește toate lucrurile în iubire. Mai mult, interpretarea lui Anselm asupra crucii este de neconceput decât în lumina Paștelui, deoarece el consideră în mod clar jertfa lui Hristos ca fiind aneconomică (nimic nu se câștigă prin moartea lui Hristos, ci o binecuvântare se câștigă prin ascultarea lui Hristos) și, prin urmare, interpretarea lui Anselm este în mod clar dictată de conștientizarea faptului că Tatăl nu reține „prețul” plătit prin sângele lui Hristos ca răscumpărare (în sens uman, ca taxă în schimbul unei favoări sau beneficii), ci îl învie în mod liber pe Hristos conform unei dreptăți care depășește „răsplătirea”. Cât despre absența în teoria lui Anselm despre răscumpărare a oricărei dimensiuni ontologice clare, a oricărei discuții clare despre schimbarea efectuată în natura umană prin mântuire, pentru a echilibra aspectele cele mai „credibile” ale acestei teorii, s-ar putea observa că Anselm scrie deja pe teritoriul vieții pneumatologice a bisericii; Desigur, teologia patristică nu presupune niciodată că transformarea naturii umane are loc în altă parte: natura umană, creată din nou în întrupare, nu se găsește nicăieri decât în realitatea socială a bisericii, în care practicile iubirii și iertării sunt deja noua viață a celor sfințiți.

Desigur, principala obiecție a lui Lossky la *Cur Deus Homo* este că aceasta zugrăvește o imagine indecentă și inacceptabilă a lui Dumnezeu, atribuindu-I trăsături respingătoare precum capacitatea de a accepta o insultă infinită ca o insultă la adresa onoarei Sale, o dorință răzbunătoare pentru o compensație infinită corespunzătoare, nevoia de reparație legală pentru ca mânia Sa să fie potolită; Lossky obiectează la o imagine a lui Dumnezeu care cere violență împotriva victimei pentru a restabili ordinea divină. Dar această impresie a

argumentului lui Anselm provine dintr-o neatenție arogantă la o multitudine de detalii. Una dintre acestea, extrem de importantă, este o anumită ambiguitate în cuvântul „onoare” în sine: ce anume înțelege Anselm prin acesta este o chestiune de dezbatere, dar în mod clar nu se referă la mândria divină nemărginită care îl împiedică pe Dumnezeu să ierte la infinit. Dacă modul în care Anselm folosește cuvântul „onoare” reflectă în vreun fel jurisprudența și etosul feudalismului medieval timpuriu, se poate observa, de asemenea, că în acest context, cuvântul „onoare” însemna cu siguranță ceva mai mult decât demnitatea personală a unui om sau poziția sa socială, dar indica și (și poate mai fundamental) principiul care stă la baza guvernării destul de slabe a întregii ordini socio-economice, bazată pe schimbul de bunuri comune și pe jurăminte de fidelitate; onoarea unui om consta nu numai în omagiul care i se aducea, ci și în contractul social pe care îl susținea și de care era (cel puțin în mod ideal) legat. În orice caz, este suficient să citești textul lui Anselm pentru a înțelege că, pentru el, onoarea lui Dumnezeu este inseparabilă de bunătatea lui Dumnezeu, care dă viață și ordine armonioasă creației, abaterea de la care duce inevitabil la moarte; dreptatea, fiind sursa frumuseții și ordinii creației, nu se poate contrazice pe sine sau dori ceva rău; este dreptate, nu mânie, iar manifestarea ei este *rectitudo* [814] guvernării universale a lui Dumnezeu, dreptatea și frumusețea sa morală. Se va observa, de asemenea, cât de puțin scrie Anselm despre răscumpărare și reparare, cu excepția sensului de a repara o natură jefuită de frumusețea și demnitatea sa originală [815] . Nici nu există vreo sugestie că Dumnezeu a fost ispășit prin moartea lui Hristos, înțeleasă într-un sens „punitiv” (Harnack are dreptate când observă acest fapt, dar greșește amarnic în concluziile pe care le trage din acesta). Desigur, Anselm reprezintă jertfa lui Hristos ca o ofrandă care „asigură” cumva iertarea prin satisfacerea cerințelor dreptății divine - Hristos făcând-o pentru noi; dar cât de mult diferă aceasta cu adevărat de teoriile avansate de predecesorii îndepărtați ai lui Anselm? Când Lossky indică un gânditor precum Atanasie pentru a atrage atenția asupra discrepanței dintre modelul lui Anselm și ideile Părinților, el recunoaște în mod paradoxal prezența multor teme în gândirea lui Atanasie.*Cur Deus Homo* . Într-un fel, Atanasie, în *De incarnatione,* se plânge că omenirea și-a pierdut frumusețea originală în cădere și dovedește că răscumpărarea a fost necesară datorită ἀγαθότης [816] lui Dumnezeu (permanență, dreptate, onoare, glorie) și că aceasta necesita păstrarea și împlinirea a două rânduieli ale lui Dumnezeu: prima, ca omenirea să devină părtașă la viața divină, a doua, ca moartea să-i cuprindă pe călcătorii Legii sacre; pentru a preveni a doua fără a aduce atingere primei, omenirea trebuie eliberată de vinovăție prin epuizarea puterii morții în jertfa lui Hristos (7.1-4). A fost drept, spune Atanasie, ca moartea să ne ia în stăpânire și ar fi monstruos dacă sentința lui Dumnezeu, conform căreia păcatul merită moartea, s-ar dovedi o minciună (6.2-3); dar ar fi nedemn de bunătatea lui Dumnezeu dacă Dumnezeu ar permite ca creația sa să fie distrusă (6.4-10). Pe de altă parte, Dumnezeu nu putea pur și simplu să accepte

pocăința noastră ca o compensație potrivită pentru insultele pe care i le-am adus-o, deoarece pocăința este insuficientă nici pentru a justifica onoarea lui Dumnezeu, nici pentru a repara natura noastră vătămată (8.3). Prin urmare, în trupul Său, Hristos epuizează mânia Legii (8.4; 10.5) și oferă satisfacție pentru datoria noastră (9.1-3). Însăși narațiunea a cărei structură internă Anselm, într-un moment de intensă reflecție critică, va încerca să o înțeleagă ca o necesitate, este deja prezentă în teologia lui Atanasie. Departe de a fi o încheiere arbitrară a unor acorduri legale calculate să producă efectul unei reconcilieri judiciare între umanitate și Dumnezeu, răscumpărarea, așa cum este reprezentată de *Sig Deus Homo* , este acceptarea de către un Dumnezeu infinit de milostiv a solidarității cu noi pentru a ne reda acea binecuvântare care a fost intenționată la creația noastră (2.1), prin realizarea în locul nostru a ceea ce, având în vedere neputința noastră de a face binele și lipsa de disponibilitate a lui Dumnezeu de a folosi mijloace nedrepte (1.12), altfel nu s-ar fi realizat niciodată.

Dacă, așa cum am spus, Anselm a căzut uneori victimă clarității gândirii sale, acesta este totuși cazul în care claritatea ascunde adesea un paradox esențial: ordinea lui Dumnezeu este păstrată prin propria Sa acceptare a condițiilor de alienare; mila Sa este comunicată prin moartea voluntară a lui Hristos; legea supremă a dreptății inviolabile a lui Dumnezeu este mila infinită; suveranitatea lui Dumnezeu face necesară coborârea Sa; bunătatea care condamnă păcătoșii cere ca păcatul să fie iertat. Și aceasta nu pentru că Anselm îl vede pe Dumnezeu ca fiind divizat în Sine: mai degrabă, el a înțeles jertfa lui Hristos nu ca pe un gest economic (menit să asigure stabilitatea unui univers bazat pe legi rigide de echivalență și compensare), ci ca aparținând acțiunii infinite a iubirii lui Dumnezeu, în care dreptatea și mila sunt una și nu pot fi niciodată separate una de cealaltă; el a înțeles actul lui Hristos ca pe o mișcare infinită către Tatăl, aparținând misterului Treimii și pur și simplu depășind toate ordinele datoriei și violenței prin care umanitatea păcătoasă încearcă să-și calculeze „dreptatea”. Prin urmare, singura „necesitate” la care se referă Anselm în drama mântuirii este un fel de inteligibilitate interioară pentru mintea călăuzită de credință. Și, în final, Anselm reafirmă pur și simplu cel mai vechi dintre toate modelele patristice de răscumpărare: recapitularea. Este de la sine înțeles că el respinge o simplă restaurare tipologică, în conformitate cu motivele prezente în narațiunile primului și ultimului Adam (1,3-4; 2,9), dar acceptă totuși sensul pe care Irineu l-a dat restaurării: Hristos continuă narațiunea umanității, corectând-o prin îndeplinirea cu fidelitate a voinței lui Dumnezeu; în viața și moartea sa, el „renarată” umanitatea după adevărata sa imagine - imaginea ascultării iubitoare, a smereniei și a iubirii milostive, arătând astfel că toate narațiunile umane despre dreptate, onoare și echitate sunt narațiuni ale violenței, minciunii și morții; și, acordând - prin moartea sa - tuturor oamenilor o nouă dispoziție în repovestirea narațiunii lor, Hristos îi restabilește în comuniunea cu Dumnezeul iubirii infinite care i-a creat pentru bucuria sa. Și, restaurând umanitatea, Hristos arată ce

oroare și ce greutate implică opunerea adevăratei imagini a omului violenței lumii păcatului; el „satisfăce” toate exigențele acestei imagini trăind în ascultare față de Tatăl în condițiile impuse de ordinea păcătoasă a puterii, iar aceste condiții cer moartea sa. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că pentru Anselm nu *suferința însăși are un sens răscumpărător.*Hristos (suferința nu este decât o repetare a acțiunii infinit repetate și esențiale a păcatului), ci inocența Sa; El restaurează umanitatea trecând prin toate violențele păcatului și ale morții, oferindu-l lui Dumnezeu ascultarea cuvenită și transformând astfel evenimentul morții Sale într-o oportunitate de binecuvântări nesfârșite pentru cei care meritau să moară. Moartea lui Hristos nici măcar nu schimbă atitudinea lui Dumnezeu față de umanitate; poziția lui Dumnezeu nu se schimbă niciodată: El dorește mântuirea tuturor creaturilor Sale și nu le va abandona în mila propriei lor lipse de inimă.

În acest caz, chiar și aici, într-un text care este o expunere deosebit de notorie a logicii sacrificiale a răscumpărării, ideea de sacrificiu este subminată din interior: întrucât povestea sacrificiului lui Hristos nu aparține unei economii a încrederii și schimbului, ci mișcării trinitare a iubirii, sacrificiul lui Hristos este dat în întregime ca un dar, un dar care nu va trebui repetat, dat de Dumnezeu, iar prețul acestui dar *este* impus Lui. Ca act în întregime divin, sacrificiul lui Hristos trage pur și simplu creația înapoi în mișcarea eternă a iubirii divine pentru care a fost creată. Violența la care este supus Hristos aparține ordinii noastre sacrificiale a dreptății, care este depășită de sacrificiul său, sacrificiul păcii; Căci, în timp ce totalitatea caută să-l transforme pe Hristos într-o datorie abstractă pentru a se păstra ca un cerc închis de schimb stabil între viața călcătorului individual și extinderea generală a stabilității civile, sacrificiul de sine pe care îl face Hristos implică creația în oferirea eternă de sine de către Dumnezeu în viața Treimii. Și pur și simplu continuând să fie Dumnezeul care este El și prin „excesul” absolut de bunătate care se revarsă în gestul infinit al iubirii Sale – care este o generozitate ce depășește orice economie măsurabilă – Dumnezeu desființează logica sacrificială a totalității; darul Său rămâne un dar până la sfârșit, în ciuda tuturor încercărilor noastre de a-l transforma într-o datorie. Este gestul infinit care traversează și judecă totalitatea; este iubirea care lovește economia. Este harul neașteptat al Paștelui. A-l urma pe Nietzsche și a vedea excesul meritului lui Hristos, în măsura în care acest exces contribuie la mântuire, ca o multiplicare infinită a datoriei, este posibil doar din cauza prejudecăților despre dar și datorie: care vine primul, primul sau al doilea, și nu este al doilea ascuns sub masca primului? Dar cât despre Anselm, pentru el primordialitatea darului este adevărul jertfei pascale a lui Hristos: darul dat de Dumnezeu este dat în creație iar și iar, tot mai pe deplin, ignorând orice abnegație, orice economie, violență și indiferență; Conform lui Anselm, în Dumnezeu nu există nicio diviziune între dreptate și milă, întrucât ambele aparțin deja dăruirii acestui dar, care precede, depășește și anulează orice datorie:

Mila lui Dumnezeu, pe care o credeați pierdută atunci când am luat în considerare dreptatea lui Dumnezeu și păcatul omenirii, o găsim acum atât de mare și atât de în armonie cu dreptatea, încât nimic mai mare sau mai drept nu se poate concepe. Căci ce poate fi mai milostiv decât ca Dumnezeu să-i spună păcătosului, condamnat la chinuri veșnice și neavând nicio modalitate de a se mântui: „Ia pe singurul meu Fiu și dă-l jertfă pentru tine", și ca Fiul să-i spună: „Ia-mă pe mine și mântuiește-te pe tine însuți"? Căci așa vorbesc ei când ne cheamă și ne conduc la credința creștină. Ce poate fi atunci mai drept decât ca cel căruia i se dă un preț care depășește orice datorie, dacă este dat cu dragostea cuvenită, să desființeze orice datorie? (2.20) [817]

3. Consolările tragediei, ororile Paștelui

Distingând cele două ordine de sacrificiu care converg în moartea lui Hristos, am vrut să atrag atenția și asupra diferenței dintre două ordini „estetice" opuse. Regimul sacrificial al totalității, economia sa de violență, care distruge iar și iar concretul radiant al formei pentru a păstra echilibrul dintre ordine și indeterminare, poate oferi un concept de frumusețe ale cărui singure condiții sunt o anumită grandoare și un anumit patos, care împreună împodobesc strălucitor fiecare dinamism al violenței sacrificiale cu un fel de necesitate estetică și simetrie morală; aceasta înseamnă că frumusețea totalității este o frumusețe tragică. Dacă, prin contrast, sacrificiul de sine al lui Hristos este într-adevăr retorica supremă a lui Dumnezeu, a cărei frumusețe îi atrage pe oameni în narațiunea pe care Dumnezeu o desfășoară în Hristos și în biserica Sa, și dacă frumusețea acestei retorici trebuie să aparțină și unei ordini estetice care nu este o deghizare a violenței și nu împodobește această frumusețe cu farmecele puterii, atunci frumusețea sacrificiului lui Hristos trebuie distinsă de frumusețea tragediei. Însă, odată ce am stabilit această distincție, constatăm că frumusețea tragică diferă de frumusețea jertfei lui Hristos nu prin faptul că pare mai „serioasă", ci prin faptul că rezultă dintr-o incapacitate de a lua suferința în serios. Aici trebuie să contrazicem o tendință din teologia modernă: în Occidentul creștin din ultimele decenii, măsura în care un anumit teolog a apreciat „adâncimile tragice" ale istoriei răscumpărării (sau cel puțin seriozitatea vocii teologului în anumite momente relevante din acea istorie) a fost folosită de mulți pentru a judeca „seriozitatea" acesteia în ansamblu. Teologia a dezvoltat un gust pentru tragedie, ceea ce este poate lăudabil la sfârșitul secolului nostru intolerabil de tragic. În cercurile catolice, cel mai frapant exemplu în acest sens este celebra „teologie a Sâmbetei Mari" a lui Balthasar, cu respingerea sa sinceră a imaginii triumfaliste tradiționale a chinurilor iadului (o respingere care, din fericire, devine din ce în ce mai moderată în volumele ulterioare ale *Theodramatik*- ului său). Gândirea protestantă nu a produs poate fantezii la fel de sinistru de maiestuoase precum Hristosul printre cadavre al lui Balthasar, dar se poate lăuda cu splendoarea wagneriană terifiantă a cultului *Verwesung al*

lui Jüngel [818] și cu coloratura romantică târzie întunecată a operei sale *Liebestod , teologic nesănătoase* [819] .Însă pentru teologii britanici (despre doi dintre ei îi voi discuta în curând), tragedia ca atare (sau „conștiința tragică") pare să fi dobândit o anumită influență dogmatică și morală. Mulți din vremea noastră sunt convinși că un fel de logică tragică trebuie acum să fie decisivă în reflecția teologică asupra răului și suferinței ineradicabile ale existenței finite, asupra singurătății lui Hristos pe cruce și asupra legăturii dintre cele două; la urma urmei, cum altfel poate teologia să evite trivialitatea, un optimism liniștitor, o complacere idioată, insensibilă atât la oroarea suferinței umane, cât și la măreția jertfei lui Hristos, o ocolire lașă a *via crucis* [820] ? În discuțiile pe această temă, Holocaustul este citat invariabil ca dovadă a nevoii de „teologie tragică". Desigur, teologii care vorbesc în acest fel sunt mișcați de cele mai înalte impulsuri morale, iar opiniile lor nu pot fi ușor ignorate; într-un anumit sens provizoriu au dreptate; dar în ultimul sens, ei se înșală catastrofal - și din motive exact opuse celor pe care le-am putea presupune: orice înțelepciune tragică este, de fapt, prea consolatoare pentru a înțelege în mod adecvat ce s-a întâmplat în Hristos; și în măsura în care o teologie rămâne „tragică", ea rămâne și cufundată în însăși trivialitatea și optimismul care trebuie risipite de razele Paștelui. Mai mult, teologia tragică gravitează inevitabil spre același „realism" trădător împotriva căruia am vorbit deja; în cele din urmă, cu greu poate inspira vreun etos, cu excepția cazului în care este unul care oscilează neliniștit între resemnare și masochism (sau chiar sadism). Dar, mai important, este complet nebiblică - și mai rău: ascunde adevărata narațiune biblică (și provocările sale) cu fascinația sa spectaculoasă, dar în cele din urmă goală, pentru spectacolul străin al sacrificiului. Simplu spus, teologiei tragice îi lipsește profunzimea teologică.

În unele cazuri, acest lucru este mai evident decât în altele. Deosebit de nefericite sunt acele momente în care „Dumnezeul suferind" al teologiei pe care am descris-o mai sus este prezentat în forma sa cea mai „patetică", emoțională (cum ar fi, să zicem, în formarea pastorală oferită de multe seminarii): în cel mai rău caz, un astfel de mod de gândire tinde cumva să șteargă distincția dintre Dumnezeu și umanitate, dintre cel care iartă și cel care are nevoie de iertare. Poate fi – și nu spun asta ironic – un mod extrem de tentant de a gândi crucea lui Hristos ca pe un balsam pentru fiecare rană, ca pe cel mai bun tranchilizant psihologic; dar într-un astfel de context, indignarea morală exprimată formal față de relele istoriei servește adesea ca o acoperire pentru o indignare mult mai importantă din punct de vedere emoțional față de nemulțumirea cuiva față de sine. Setea „mea" pentru un Dumnezeu suferind – un tovarăș de suferință și tovarăș în suferință și durere – poate fi adesea o expresie a dorinței pentru un Dumnezeu care să nu mă jignească cu aroganta Sa insensibilitate sau care să nu amenințe să mă priveze complet de ceea ce, în sărăcia și distorsiunea aspirațiilor mele, mă agăț ca fiind ceea ce îmi determină ființa: durerea pe care o experimentez, nedreptatea la care sunt supus, vinovăția mea, să spunem, dar o

vinovăție care poate fi explicată și prin faptul că personalitatea mea este constant în „captivitate”. Evident, vreau să fiu iertat (cel puțin îndreptățit), dar nu doar datorită lui Hristos, ci și datorită valorii plângerilor și experiențelor mele, pentru că sunt maltratat. În acest fel, vreau să înțeleg crucea ca pe o necesitate nu doar pentru mine, ci și pentru Dumnezeu: mântuirea aduce o schimbare în Dumnezeu, care se revelează finit și egoist ca mine, care poate *învăța să fie* mai plin de compasiune, să fie mai profund impregnat de un sentiment de fraternitate, să coboare pe pământ din cămările sale de aur, să descopere că trebuie să fie mai iertător și să vadă lucrurile și din punctul meu de vedere. Apoi, El mă *ajută.*mă și nu mă condamnă, atunci El îmi permite să-mi vin în fire. Crucea, s-ar putea spune, a fost pentru El, deși neplăcută, dar utilă, căci acum El mă înțelege, mă acceptă și, prin urmare, Îl pot accepta. Erezia unei astfel de gândiri este evidentă, dar cruzimea ei morală nu este imediat sesizabilă: căci atunci când în plângerile mele meticuloase caut ceva care să-mi aline sentimentul de resentiment, de fapt, le fac un mare rău acelor oameni ale căror necazuri și suferințe reale îmi imaginez în mod eronat că sunt în primul rând preocupat. Cei care experimentează o suferință reală, fără speranță - oare au nevoie cu adevărat de un tovarăș de suferință sau de un salvator? În al doilea caz, poate, căci atunci când durerea este atât de intensă încât personalitatea nu poate rămâne neatinsă, chiar dacă este redusă la forma insignifiantă a unui simplu „ego”, și când descoperim golul concentrării noastre asupra propriei importanțe și asupra speranțelor dezamăgite pe care le-am nutrit în viața privată, atunci nu rămâne decât suferința goală: ea nu conține nimic creativ în sine, nu inspiră iubire, ci o ucide, aruncă sufletul într-un abis de mânie, durere, chin și dorință de eliberare. Adesea, ființe păcătoase cum suntem, mila este trezită în noi prin suferință, a noastră sau a altora, dar aceasta nu pentru că durerea ne învață mila (cum se poate așa ceva?); mai degrabă, puterea iubirii era deja prezentă, latentă în noi chiar înainte de șocul „negativ” din exterior și, dacă nu ar fi păcatul, puterea iubirii nu ar fi trebuit să traverseze intervalul suferinței.

Totuși, teologii Bisericii antice și medievale au avut înțelepciunea și puterea să nu-și dorească un Dumnezeu atât de sărac, imperfect, vag, ci să-și dorească, dimpotrivă, un Dumnezeu al unei puteri supraabundente și eterne, al vieții și bucuriei, liber de orice urmă de suferință, un Dumnezeu ca izvor inepuizabil de viață, lumină și frumusețe, un Dumnezeu al unei „sănătăți ontologice” infinite. Adică, erau cu siguranță capabili de o pasiune ascetică care dezvolta în ei adevărata caritate, întrucât această pasiune îi îndemna să caute binele și adevărul dincolo de propriile înclinații, nemulțumiri sau ambiții deșarte și, prin urmare, știau că suferința - la fel ca resentimentul, ignoranța sau cruzimea - era în esență parazitară, fără a fi incapabilă să îmbogățească sau să îmbunătățească ceva; însetau după vinul divinității și nu după drojdia amară a propriei indignări. Și, din nou, spre deosebire de noi, erau departe de implicarea noastră în istoria nihilismului, nu erau la fel de fragili și aveau nevoie de terapie

ca noi, nu se apropiaseră, așa cum am făcut-o noi, de „ultimul om”. În orice caz, aceasta este cea mai întunecată, mai furioasă, mai neconsolată reacție nietzscheană a mea la teologia tragică: aceasta din urmă este, cel puțin parțial, un produs al amurgului nostru postromantic, un narcotic pentru epoca noastră de declin, rezultatul triumfului lui Narcis (manifestat în diversele arte ale autotorturii și autocompătimirii). Și totuși, așa cum am sugerat deja, există o altă formă de teologie tragică, mai serioasă din punct de vedere moral și mai altruistă, care bâjbâie nesigur prin întunericul istoriei, prin cenușa lagărelor morții și prin deșerturile înghețate ale gulagurilor, și la aceasta mă voi îndrepta acum. Dar, în același timp, sunt convins (și voi încerca să dovedesc) că nici măcar acest exemplu mai serios, mai puțin emoțional, mai „acrișor” din punct de vedere teologic de conștiință tragică nu va putea în cele din urmă să expulzeze Eul din sfera sa suverană și se va dovedi a fi ultima seducție a totalității, cea mai narcotică dintre toate consolările metafizice.

Permiteți-mi să clarific de la bun început că nimic din ceea ce voi spune nu implică o respingere a tragediei ca atare (ca practică dramatică sau narativă), ci doar o critică, dintr-o anumită poziție teologică, a logicii sacrificiului din care, în special, a născut tragedia atică și conform căreia, de regulă, tragedia este încă interpretată. Desigur, poate părea că există un anumit contrast între tragedie și narațiunile evanghelice, dar nu mă preocupă în mod special acest lucru, deoarece, în cea mai mare parte, este nesemnificativ; acest lucru este bine descris de George Steiner [821] :

Creștinismul este o viziune antitragică asupra lumii (…) Creștinismul oferă omului certitudinea că se poate baza pe Dumnezeu și că în El va găsi în sfârșit pacea adevărată. Dumnezeu călăuzește sufletul spre dreptate și înviere. Patimile lui Hristos sunt pline de o durere inexprimabilă, dar sunt și un fel de criptografie prin care este vizibilă dragostea lui Dumnezeu pentru om. În lumina slabă a suferinței lui Hristos, devine brusc clar că păcatul originar a fost o greșeală care a adus bucurie (felix culpa [822]). Prin această greșeală, umanității i se va acorda o poziție mult mai înaltă decât inocența lui Adam (…) Ca prag dincolo de care așteaptă eternitatea, moartea eroului creștin poate fi un prilej de tristețe, dar nu și de tragedie (…) Adevărata tragedie poate avea loc doar acolo unde sufletul chinuit crede că timpul iertării lui Dumnezeu a expirat deja [823] .

Întunericul Vinerii Mari este risipit, într-un fel sau altul, de razele Paștelui, lucru imposibil de negat; însă, dacă acest fapt trebuie interpretat ca o reducere a greutății morale a Evangheliei la un fel de optimism cosmic liniștitor este o altă chestiune. Dacă există într-adevăr o contradicție între tragedie și Evanghelie, povara responsabilității revine cu siguranță Evangheliei: aceasta trebuie să-și justifice pretențiile împotriva celor ale artei, a cărei cunoaștere pare să pătrundă mai profund decât toate celelalte în teroarea, suferința și incertitudinea inerente

existenței umane. La urma urmei, tragedia nu încurajează; nu promite nimic și pare eroic lipsită de orice mistificare; își poate înzestra protagonistul cu o anumită grandoare tragică, dar numai una care se termină în cenușa mocnită a holocaustului său (sau a ei). Chiar și atunci când, ca
la *Hipolit* sau *Eumenide,* acțiunea nu se încheie în disperare completă, esența tragediei rămâne aceeași: omenirea nu se poate elibera de rău, de vicisitudinile sorții, de nedreptatea umană sau de mașinațiunile malefice ale zeilor, ea se poate doar adapta forțelor care o chinuie [824] . Tragedia nu pretinde să pătrundă misterul răului, moral sau natural; există o fatalitate inexplicabilă în perniciozitatea acelor lucruri pe care libertatea umană, incapabilă să le evite, nu le poate decât servi. Și, în final, se dovedește că acest rău nu servește scopurilor dreptății; odată ce se eliberează, devine maiestuos de nediscriminatoriu în distructivitatea sa, indiferent față de inocență, nerespectând nicio proporție exactă între cauză și efect, între crimă și pedeapsă [825] . Adevărata sursă a tragicului ca atare - și baza rațională care îl animă - este sentimentul monoton al incertitudinii sensului moral și al responsabilității morale; Logica tragediei atice constă în mare măsură în amânarea constantă a înțelegerii morale pentru a se înălța spre un orizont pur cosmic. Nicio piesă nu servește aici mai bine ca exemplu decât *Antigona*, unde nenorocirea eroinei rezultă dintr-o confuzie de decizii morale imposibile, dintr-un conflict insolubil între binele fundamental al evlaviei familiale (datoria sacră) și îndatoririle civice ale regelui (slujirea sfântă): Antigona, ca femeie devotată cultului zeilor chtonici (zeii morților, dar și ai destinului și familiei), și Creon, ca bărbat și rege devotat legii lui Apollo (zeul orașului său), pot apela amândoi la Zeus, care dispune de destin și dreptate, întrucât amândoi rămân fideli datoriei sacre. Subtextul derutant al piesei este că acest conflict, departe de a fi rezultatul unor simple impulsuri profane sau al ignoranței morale (și, prin urmare, de a permite medierea religioasă), de fapt izvorăște din domeniul sacrului. Tragedia atică localizează adesea răul nu într-un loc anume, ci în tensiunea dintre vinovăția umană și răutatea divină: Oedip, de exemplu, recunoaște în soarta sa atât răutatea divină care îi facilitează crimele involuntare, cât și inevitabilitatea justiției divine care se abate asupra lui (în care el însuși, ca rege și interpret al blestemului care s-a abătut asupra orașului, este inevitabil complice); în *Perșii* , înfrângerea lui Xerxes poate fi atribuită în egală măsură propriei sale aroganțe și înșelăciunii divine care i-a călăuzit acțiunile. Aceasta este o contradicție morală cel puțin la fel de veche ca și conceptul homeric de ατη [826] .

Însă legătura dialectică dintre vinovăția personală și viclenia divină nu epuizează însă analiza ambiguității morale inerente tragediei grecești. În *Bacante,* Dionysos este o putere în același timp sacră și demonică (diferența este, de fapt, irelevantă); profanarea misterelor sale sau a *temenosului* său este cu siguranță un păcat, dar și practic o virtute civică; Pentheus este ucis pentru că se opune forțelor orgiastice, haotice ale ordinii naturale, dar numai în măsura în care

energiile dionisiace crude, capricioase și distructive sunt respinse dacă polisul este protejat de forțele întunecate, chiar și de cele numinoase, care fac ravagii în afara zidurilor orașului. Dionysos nu reprezintă un moment arbitrar de răutate divină, ci o putere care rezidă în divin, care este în esență violentă și agresivă; puterea sacrului, de la care orașul primește sprijin și căruia trebuie să-i ofere sacrificii, este aceeași putere care în fiecare moment amenință să înece orașul în haos și violență. Într-adevăr, când lui Dionysos i se reproșează severitatea excesivă a judecății sale, care a condamnat orașul la distrugere, zeul răspunde doar că sfârșitul orașului a fost decretat de soartă, arătând astfel clar că zeii înșiși sunt legați de o anumită fatalitate malefică, că tragicul este, de fapt, mai vechi decât zeii. De aceea, în tragedia atică, natura răului este într-o oarecare măsură mai ușor de definit decât originile sale: răul este o forță inerentă cosmosului însuși, o energie naturală, un blestem sau o profanare continuă, contagioasă, monstruoasă și indiferentă din punct de vedere moral; ca orice forță naturală, este supus dictatelor sorții, dar în sine nu este contrar ordinii divine, întrucât zeii înșiși sunt supuși adevărurilor imuabile ale lui αιώνιος κόσμος [827] . Astfel, se poate înțelege răul ca un fel de infecție sau boală care se poate transmite de la o persoană la alta sau din generație în generație. Înțelegerea noastră, să zicem, *a Orestiei* va fi limitată dacă vom cunoaște doar despre crimele Clitemnestrei și caracterul dăunător al lui Agamemnon; cu această limitare, drama apare ca o tragedie doar în raport cu individ (și în acest sens este apropiată de epoca noastră); dar atenianul din vremea lui Eschil știa și el (judecând după această piesă) despre blestemul care plana asupra casei lui Atreu. La urma urmei, Atreu a fost cel care a încălcat legea sacră și, ca o glumă sălbatică, l-a hrănit pe fratele său, Thyestes, cu carnea propriilor săi copii (ai lui Thyestes). Dar Atreu, la rândul său, era fiul lui Pelops, care el însuși i-a servit tatălui său, Tantal, la un banchet (din fericire pentru zei, însă, care au reușit să-l readucă pe Pelops la viață); Atreu era probabil condamnat să repete crima strămoșului său. A transfera o parte din vină asupra lui Tantal este la doar un pas de a plasa sursa păcatului *in illo tempore* [828] . În termeni pur etiologici, întrebarea*„Unde hoc malum?”* [829] este la fel de fără răspuns ca întrebarea „De unde vine lumea asta?”, întrucât ființa este întotdeauna deja o dezintegrare, o ordine eternă a forței. Dar dacă cauza răului nu poate fi niciodată văzută ca ceva izolat în cadrul structurii ființei, natura sa este poate mai ușor de înțeles: în cazul *Orestiei* în special, este un tip special de infecție care a cuprins o singură casă, făcându-i pe părinți și copii să-și verse sângele reciproc (astfel, Agamemnon a consimțit la sacrificiul Ifigeniei) și amenințând să se răspândească la o întreagă societate - până când boala este „vindecată” în *Eumenide.* Natura intervenției divine trebuie, de asemenea, înțeleasă corect aici; Francesca Murphy vorbește despre Atena ca o figură „umanizantă” la sfârșitul *Orestiei* [830] ; dar nu am greși dacă am spune că Atena reprezintă doar violența „justiției”, dată fiind aparența de frumusețe și farmec; ea poate reține și îmblânzi Furii, dar le rezervă și serviciul în scopul stabilității civile. Indiferent dacă răul și vinovăția sunt legate

de divin sau de demonic (pe care, din nou, grecii nu îl distingeau), de păcatul individual sau de un impuls natural, de sânge sau de oraș, realitatea lor este o realitate obiectivă a lumii, mai veche decât legile zeilor sau ale muritorilor, o energie care erupe în experiența cotidiană sau ia în stăpânire pentru o vreme un om, o familie, un oraș sau o națiune; și, oricât de mult s-ar răzvrăti alte forțe împotriva ei, nimic nu o poate eradica din existență. În tragedia atică nu găsim niciodată ceea ce Helen Gardner numește *mysterium iniquitatis* [831] [832] , imensa amărăciune care îi animă pe Iago sau pe Goneril și Regan; o astfel de viziune asupra răului este specifică dramei născute din cultura creștină. În tragedia ateniană, răul nu este niciodată localizat doar în voința rea, ci întotdeauna în *evenimente* obiective : încălcări (intenționate sau nu) ale limitelor sacre, acțiuni cauzate de orbire morală sau perfidie divină, episoade „accidentale” în care se dezvăluie transcendența răului inerentă chiar și legii divine, procese naturale sau manifestări ale sorții.

Într-adevăr, protagonistul tragediei atice nu are un răspuns adecvat la întrebarea despre soarta sa (sau a ei), despre vinovăția sa (sau a ei) (într-adevăr, ar fi caracteristic timpurilor moderne să existe un astfel de răspuns). Când Oedip își dă seama de greșeala sa, sfârșitul este deja clar; acțiunea sau inacțiunea poate doar atenua puțin consecințele blestemului, dar nu poate evita soarta; fie că își recunoaște vinovăția, fie că se critică imensitatea teribilă a răului - rezultatul este același. Forțele obiective sunt la lucru, erau deja la lucru înainte ca Oedip să apară în poveste, iar vinovăția sa este doar un aspect al procesului care include și transcende acțiunile sale; conștiința vinovăției sale nu-l conduce decât la orbire. În acest caz, trebuie să fim extrem de atenți atunci când vorbim despre „înțelepciunea tragică” sau despre puterea tragediei de a ilumina sufletul uman. Potrivit lui George Steiner, „Omul este înnobilat de răutatea și nedreptatea răzbunătoare a zeilor”. Acest lucru nu-l face nevinovat, ci îl sfințește ca și cum ar fi trecut prin foc. De aceea, în finalele marilor tragedii, grecești, shakespeariene sau neoclasice, există un amestec de durere și bucurie, lamentare pentru căderea omului și exultare pentru învierea spiritului” [833] . Poate că aceasta este într-adevăr atracția tragicului (deși, dacă este așa, este ciudat că nu poate fi exprimată decât în termeni creștini). Există o atracție incontestabilă în discuția lui Paul Ricoeur despre înțelepciunea disponibilă spectatorului tragediei, care este invitat să ia locul corului și este atras în acțiune, deși la o distanță contemplativă față de ororile spectacolului [834] . Dar chiar și aici ne întrebăm care sunt adevăratele roade ale unei astfel de înțelepciuni: corul sfârșește întotdeauna prin epuizare emoțională; el prezice sau ghicește, avertizează, îngrozește, urlă, dar singura „înțelepciune” pe care o poate obține din poziția sa este o stare de resemnare în fața violenței irezistibile a ființei. Desigur, putem înțelege această epuizare emoțională ca o disperare pașnică din care ar putea ieși mai târziu o speranță purificată, demistificată; și aici ar fi legitim să ridicăm chestiune a formei poetice și ritualice specifice a tragediei. Multe s-ar putea deduce din structura și

contextul tragediei atice, din poziția sa centrală în festivalurile dionisiace cu celebrarea fertilității și a priapismului. Cu siguranță, Nietzsche în *Nașterea tragediei*a interpretat bacanalia ca o justificare pentru ideea că sensul ascuns al tragediei este jubilația și bucuria eternă a vieții. Teologul ar putea fi chiar tentat să gândească la sărbătorile sacre din jurul tragediei ca la un fel de mediere „pascală" între disperare și speranță, transformarea unei vieți de întuneric și teroare într-o sursă de viață reînnoită în cadrul comunității și cultului. Dar, din nou, în timp ce învierea lui Hristos, într-un fel, rupe lanțurile ordinii sociale răstignitoare și, prin urmare, începe o nouă istorie, creează un oraș nou a cărui narațiune se va baza pe pacea divină, dinamica religioasă a tragediei atice are forma unui cerc închis; ea întărește și consolidează ordinea civilă pe care ea însăși o pune sub semnul întrebării, plasând această ordine în contextul unei violențe cosmice care demonstrează nu numai limitele, ci și necesitatea regimului orașului în care a apărut. Dacă privim în grabă ideea de tragedie ca pe o tranziție purificatoare și înnobilatoare de la disperare la speranță - în detrimentul festivalurilor dionisiace care servesc drept ocazie pentru tragedie - atunci am putea pierde complet din vedere natura apotropaică a acestor festivaluri: în spatele dramaturgiei ateniene există amintiri ale cruzimii dezordonate și ale antinomiei zeului venit din deșerturile libiene pentru a zgudui temeliile orașului, precum și speranța că, dacă această forță distructivă ar fi încorporată în formele apolinice și propiciată printr-o imitație ritual-carnavalească a dezordinii sale, atunci poate că polisul și-ar putea păstra pacea precară încă un an sau doi de la invadările unei lumi care este, în esența sa, o sferă de violențe compensatorii. Aceasta caracterizează natura tragediei mult mai profund decât adaptarea civilizată a acesteia de către Aristotel la virtuțile civice ale milei și venerației *(ελεος* și φόβος). Forma, contextul și materialul tragediei atice confirmă în scris un mit narativ special care înfățișează violența ca fiind continuitatea și caracterul originar dintre lumea naturală și cea morală, iar societatea umană ca o citadelă asediată care se conservă parțial prin tributul pe care îl plătește forțelor care o amenință.

Există așa ceva precum o „teologie tragică"? Poate că niciun teolog al secolului al XX-lea nu a insistat mai încăpățânat decât D. M. MacKinnon că teologia creștină trebuie să acorde atenție mărturiei marilor tragedii, deoarece numai trăsăturile narative ale tragediei pot proteja limbajul creștin de tentația de a se lăsa pradă unui optimism excesiv cu privire la misterul răului. „Revelația nu este o șaradă", notează sfidător MacKinnon, „ci o agonie, cu carnea chinuită de tortură și mintea umană uluită de lipsa de sens a lumii." [835] Teologia creștină trebuie să fie fermă în opoziția sa față de orice optimism cosmic superficial și nu trebuie să facă presupunerea riscantă că există un sens universal în mesajul creștin care nu ia ca punct de plecare eșecul absolut al lui Hristos [836] . O teologie purificată prin tragedie nu va mai separa în mod neglijent înțelegerea lui Hristos ca Logos de autentica *theologia crucis* [837] , crede MacKinnon, și nu va

mai uita că afirmația „Dumnezeu a fost revelat în Hristos” este inteligibilă doar în întunericul Ghetsimani, doar în starea de părăsire a crucii. Mai mult, o „teologie tragică” ar putea vedea clar ambivalența morală inerentă în tot ceea ce este finit și contingent, chiar și în istoria mântuirii; MacKinnon merge până acolo încât susține că până și decizia lui Hristos de a urma voința Tatălui până la punctul răstignirii a avut consecințe istorice de nepătruns, de la sinuciderea lui Iuda până la Holocaust . [838] Prin urmare, el sugerează că narațiunea răstignirii trebuie înțeleasă într-un anumit sens ca o dramă tragică . [839] În acest caz, recunoașterea faptului că Dumnezeu s-a revelat cel mai adevărat în fragilitatea și abandonarea lui Hristos și în moartea sa, că măreția lui Dumnezeu se vede acolo unde Isus este respins și condamnat, i-ar avertiza pe creștini să nu-și întoarcă privirea de la suferința oamenilor abandonați de Dumnezeu, asupriți și damnați. Și, cel mai important dintre toate, interpretarea tragică a Evangheliilor le interzice creștinilor luxul oricărei minimizări a gravității suferinței lui Hristos, ca și cum învierea ar fi un fel de întorsătură dramatică bruscă a evenimentelor, o coborâre întârziată de pe cruce, mai degrabă decât o înviere a întregii vieți a lui Hristos - inclusiv călătoria sa spre Calvar - de cealaltă parte a morții și o afirmare a rezistenței sale până la sfârșit în ascultare iubitoare de Tatăl . [840] „Coboară-te de pe cruce și vom crede.” Mulți creștini ar răspunde acestei chemări; mulți, de fapt, continuă să spună asta, deși se dovedesc a fi slujitori nesinceri ai evangheliei Învierii. „Dar numai în lumina Învierii puteau astfel de creștini să înțeleagă cuvintele profunde ale lui Pascal, cum că agonia lui Hristos durează până la sfârșitul lumii.” [841]Toată speranța creștină se bazează pe înțelegerea faptului că evenimentele Paștelui nu neagă, ci justifică evenimentele din Vinerea Mare [842] ; căci numai o astfel de înțelegere le permite creștinilor să simtă prezența Cuvântului lui Dumnezeu chiar și în propria lor Ghetsimani, atunci când sunt zdrobiți, exilați, incapabili să se salveze de puterile întunecate care îi asaltează. Orice credință în Paște care nu poate vorbi despre Dumnezeu în întunericul Ghetsimani va fi în cele din urmă învinsă de acel întuneric; speranța creștină este de conceput doar în măsura în care creștinii nu cred că au un punct de vedere din care să poată justifica oroarea agoniei Ghetsimani. Forța argumentului lui MacKinnon nu poate fi negată. În ultimă analiză, soarta lui Iuda și soarta lui Isus diferă una de cealaltă în primul rând prin faptul că prima este inteligibilă din punct de vedere moral, în timp ce cea de-a doua se dovedește a fi sursa credinței și speranței creștine.

În preocuparea sa ca teologia să se expună focului purificator al conștiinței tragice, MacKinnon este urmat de Nicholas Lasch. El, s-ar putea spune, înțelege tragedia ca fiind prevenirea unei etici bazate pe certitudine morală, ca o interdicție împotriva oricărei încrederi în sine nepăsătoare și a oricărei tendințe spre triumfalism nechibzuit, ca ceva ce trebuie să-i oblige întotdeauna pe creștini să acorde atenție ambivalenței morale a individului. Și, ceea ce este deosebit de important, caracterul tragic al narațiunii evanghelice înrădăcinează speranța în

circumstanțele concrete ale existenței finite: „A înțelege Golgota ca locul unde *Dumnezeu* a murit înseamnă a înțelege toate celelalte locuri unde oamenii mor ca Golgota” [843] . Dar și aici Lasch își permite o intonație provocatoare, chiar revoluționară, indiferent cât de purificat este limbajul său prin deschiderea sa către tragic:

Punctul central în care memoria și speranța se intersectează este Ghetsimani și Golgota. Acolo a murit Dumnezeu și a început învierea. A înțelege că toate locurile întunericului și ale morții sunt această grădină și acest deal înseamnă, prin urmare, a nega ultimul cuvânt la tot ceea ce se dovedește a fi un mormânt pentru trupul și spiritul uman. Isus ne-a învățat să ne adresăm întunericului cu „Tată”. Dar învățăm cu adevărat să facem acest lucru în aceleași circumstanțe în care a făcut-o El. Numai acolo, în inima întunericului, găsim puterea și dreptul de a ne ruga: „Totul va fi bine, totul va fi bine, orice s-ar întâmpla, totul va fi cu siguranță bine.” [844]

Conform lui Lash, lecțiile tragicului trebuie să influențeze probabil reflecția teologică chiar mai profund decât crede MacKinnon; el nu insistă pur și simplu asupra faptului că învierea este văzută ca o justificare pentru evenimentul răstignirii, ci transformă Paștele în Vinerea Mare, astfel încât primul capătă caracterul unei simple perspective subordonate celei de-a doua, o întoarcere speculativă la răstignire și la sensul ei ascuns. Reunind ambele evenimente într-o singură expunere, în cursul unui argument (foarte slab) pentru ideea că „credința în înviere este compatibilă cu necredința în viața «după» moarte” [845] , Lash oferă următoarea interpretare a poveștii învierii lui Hristos:

Nu este oare posibil ca în moarte, murind, Isus să descopere că întreaga sa istorie, în fiecare moment al ei, departe de a aluneca efemer în neexistență, își păstrează puterea pentru totdeauna – și o păstrează prin realitatea și sensul transformate care îi aparțin din punctul de vedere al luminii veșnice a lui Dumnezeu? Și nu este oare posibil ca Hristos, retrăgându-se în cea mai îndepărtată sferă și aflându-se acolo (și nu în altă parte) în unire cu Tatăl său, să fie capabil – prin darul Duhului său – să împărtășească această descoperire cu noi? [846]

Trebuie admis că aceasta seamănă într-adevăr cu *o theologia crucis* , supusă „verificării” conștiinței tragice; această interpretare pare a fi eliberată de pretențiile metafizicii de universalizare, de tentația de a dizolva particularul în general sau de a se îndepărta de exigențele momentului prezent [847] ; aici tragediei i se dă caracterul unei reprezentări-spectacol mai degrabă decât al unei înțelegeri speculative [848] .

Însă nu putem să nu ne întrebăm dacă aceste încercări de teologie tragică ating scopul propus. Ne-am putea întreba dacă MacKinnon, în special, nu a interpretat povestea răstignirii în lumina tragediei atice, mai degrabă decât în termeni creștini. Și, deși se poate spune că Lash a luat în serios lecțiile tragediei, mă întreb dacă nu a interpretat greșit adevăratul sens al acestor lecții. Și ne-am putea întreba, de asemenea, dacă a văzut corect în aceste lecții originile cultice ale tragediei atice, precum și acele presupoziții ontologice și metafizice care fac din tragic orice altceva decât un mijloc de eliberare de pretențiile de „universalizare". Pe de o parte, MacKinnon este frapat de ambiguitatea morală care înconjoară figura protagonistului în tragedia atică, iar pe de altă parte, prezența acestei ambiguități trebuie calificată prin înțelegerea faptului că această ambiguitate este adesea generată de structurile cultice ale polisului (deși acest fapt este poate mascat de mit) și, prin urmare, este rezolvată prin sacrificiu. Aceste contradicții irezolvabile din cadrul ordinii morale aparțin adesea ordinii civile a nedreptății, pe care tragedia o acoperă prin deplasarea responsabilității pentru violența civilă către orizontul metafizic al violenței cosmice; structura sacrificială a polisului este prezentată ca structură sacrificială a lumii. Dar poate că tocmai acest mit – această metanarațiune păgână a violenței ontologice – a fost respinsă de la bun început de narațiunea creștină, care i s-a opus cu înțelepciunea sa ca alternativă. Tragedia greacă, ca gnoză, ca viziune a adevărului, are acele trăsături extrem de captivante care sunt inerente unei economii lingvistice specifice, o narațiune a ființei, conform căreia cosmosul este inițial un conflict de forțe ireconciliabile, cuprinse de violența sorții; iar înțelepciunea pe care o conferă este înțelepciunea adaptării, a resemnării în fața abisului ființei care nu poate fi sintetizat, disponibilitatea spectatorului tragic de a se întoarce în polis ca refugiu din haosul unui univers ostil, după ce s-a împăcat cu regimul și violența rațională a polisului, cu logica sa militară. Acesta este opiul conștiinței tragice, acesta este locul său în economia sacrificiului, aceasta este puterea sa de a stabiliza ordinea civilă printr-un flirt scurt, dar seducător, cu forțele care mențin și amenință simultan această ordine. Ca formă de artă, tragedia nu este niciodată revoluționară: specificitatea sa este de a demonstra cum polisul este invadat continuu de haosul lumii înconjurătoare (ale cărui atacuri polisul le respinge), în ciuda faptului că tot ceea ce se întâmplă în cursul dramei se limitează la contururile severe ale ordinii apolinice. Adică, efectul său dramatic este rezultatul cataclismului pe care ea însăși pare să-l prefigureze; iar farmecul său special constă în crearea propriei metafizici ordonate a violenței.aparent haotică și misterioasă; totuși, stabilitatea acestei metafizici este pur speculativă. Totul este Apollo, pentru a inversa formula lui Schelling și Nietzsche; Dionysos este lumina strălucitoare și nemiloasă a rațiunii și a prudenței.

Tragedia este poate cea mai clară expresie a religiei grecești, cu mistificarea sa a violenței care susține ordinea sacră a societății păgâne [849] , cu sanctificarea

violenței sociale ca modalitate de a limita violența cosmică, violența elementelor și a zeilor. De aceea, tragedia nu poate proteja gândirea morală de tentația ideologiei, ci poate doar proteja o anumită ideologie de critică: eliberarea salutară de iluzii oferită de tragedie are menirea de a ne hipnotiza cu grandoarea întunecată a necesității. Și se dovedește că tocmai aici narațiunea creștină rezistă interpretării tragice: teologia trebuie să insiste asupra „istoricizării" răului, tratându-l ca un fel de palimpsest, înscris peste textul anterior și obscurând bunătatea primordială a creației; Gândirea creștină, care concepe diferența în interiorul ființei ca o ordine inițial pașnică, capabilă să fie păstrată în cadrul unor tipare imprevizibil de complexe de armonie, redistribuie radical sensul tuturor lucrurilor (chiar și, în cele din urmă, al unor lucruri precum durerea, alienarea și moartea) în cadrul narațiunii sale transcendente despre creație și răscumpărare și, prin urmare, nu poate fi niciodată reconciliată cu o înțelepciune a cărei premisă este necesitatea ontologică a violenței. Narațiunea creștină începe întotdeauna în afara zidurilor orașului, într-un loc respins, dar descoperă că un astfel de loc nu este pur și simplu o regiune a discordiei de neînvins, ci un tărâm al frumuseții - și chiar al păcii. Aceasta nu este logica tragicului. În piesele lui Euripide, cineva moare adesea în interesul polisului, eroic (ceea ce înseamnă și ca victimă); și tocmai acest gest de respingere, însușit de polis sub forma unei *determinări eroice, este cel care...*, afirmă ordinea socială care este însăși esența tragicului. Dar – din punctul de vedere al gândirii creștine – mișcarea de respingere, atunci când este demitizată, se dezvăluie ca o contribuție la regimul sacrificial ale cărui mecanisme sunt justificate doar de această mitologie eroică: în lumina Paștelui, care este verdictul Tatălui în favoarea Celui Răstignit și condamnarea autorităților care Îl răstignesc, Hristos poate fi văzut în cele din urmă doar ca murind în sfidarea polisului păgân, ca cineva pe care orașul îl ucide și Tatăl îl învie, disprețuind cel mai esențial gest economic din partea civilizației. Mai mult, Hristos este respins într-un mod foarte diferit de Oedip, care purifică societatea îndrăznind – în interesul acesteia – să se arunce în abis; Hristos moare ca un criminal, respins violent, iar învierea sa leagă pentru totdeauna divinul de sfera celor respinși, a „necuraților", a „drojniei" societății. Hristos a suferit în afara porților orașului. Învierea rupe (și chiar distruge complet) analogia dintre violența cosmică și cea civilă; Arată că jertfa de sine a lui Hristos este un act infinit, indiferent față de granițele dintre polis și haos; anulează (descoperă) narațiunea conform căreia forța și puterea se susțin și se justifică, rupe cercul închis al schimbului și distrugerii, învinge totalitatea cu acea superioritate absolută a infinitului care este frumusețea.

Nimic nu reprezintă natura tragediei atice într-un mod atât de idealizat (și, prin urmare, atât de fals) precum afirmația că aceasta protejează gândirea de tentația universalității, că deviază atenția de la orizontul sensului absolut către interesele individului. Cu cât privim mai atent fundamentele tragediei atice, cu atât este mai greu de acceptat ideea că aceasta subordonează speculația spectacolului sau că

spectacolul se distinge atât de ușor de speculație. Există, de exemplu, o inexactitate periculoasă în afirmația lui George Steiner că tragedia își înnobilează protagonistul; tragedia în tradiția clasică era posibilă doar pentru cei care erau deja nobili (în tragedia atică nu întâlnim niciodată suferința copilăriei care a stârnit atâta groază și disperare la Dostoievski). Doar persoanele deja înzestrate cu o noblețe specială, o măreție care strălucește cel mai tare în flăcările propriei distrugeri, pot face ca violența „sorții" să pară frumoasă; protagonistul concret care înnobilează tragicul este cel care înnobilează și violența. Tragedia universalizează imaginea eroului maiestuos: dar chiar și așa, el rămâne doar un outsider respins; Suferința sa nu este capabilă să întemeieze o nouă *civitas* [850] , ci doar restabilește echilibrul vechii ordini; el îndrăznește să meargă în gol și astfel confirmă încă o dată că dincolo de zidurile orașului există doar gol. Dar Hristos, suferind în afara porților orașului, își transformă moartea într-un act de respingere care începe din nou istoria lumii; învierea sa, în mișcarea sa nesfârșită, șterge granițele dintre oraș și deșert, viață și moarte, pur și impur, respingere și acceptare, încredințând pur și simplu aceste distincții Tatălui. De acum înainte, nu mai există exil nicăieri și niciun loc nu este sublim în afara frumuseții. Dar eroul tragic locuiește întotdeauna în amurgul dintre frumos și sublim, păzind granițele amândurora: el păstrează ordinea frumuseții (ordinea nobilimii) proprie lumii antice și servește, de asemenea, la sporirea farmecelor numinoase - misterul și oroarea - ale sublimului, ale destinului, morții, haosului și răutății zeilor și ale elementelor. Dar, așa cum s-a spus, Evangheliile răstoarnă în cele din urmă această estetică fără milă; Căința lui Petru după lepădarea lui Isus marchează îndepărtarea irevocabilă de ideile echilibrate ale ordinii antice și, prin urmare, anunță de la bun început tendința creștinismului de a răsturna vasul grațios care părea atât de magnific în timp ce stătea la festivalurile dionisiace, în centrul nemișcat al polisului, și de a „revărsa" tragicul. Dacă *fiecare* suferință este demnă de atenție, dacă mângâierea divină este adresată unora ca *aceștia*(să ne amintim afirmațiile lui Nietzsche despre antipatia sa față de acestea), atunci tragedia ca atare este eliberată de funcția sa sacră: încetează să mai fie o mediere ritualică între oraș și cosmos și nu se pot accepta fără critic imaginile pe care le zugrăvește despre cum o măreție specială este atrasă în greutățile „destinului" și poveștile sale despre excepționala δόξα [851] care face atractivă violența ce o face să sufere. Tragedia nu este, prin originea sa, o artă a eliberării de iluzii; nu-l privează pe spectator de aspirațiile sale mitice sau de înclinațiile sale de a universaliza, întorcându-și viziunea de la orizontul absolutului înapoi la particularitatea concretă a suferinței; doar zeii suferă - Nietzsche a înțeles acest lucru.

De aceea, teologii nu ar trebui să accepte propunerea lui MacKinnon de a trata răstignirea ca pe un fel de dramă tragică, în speranța că interesul tragediei pentru contradicțiile irezolvabile ale individului va proteja teologia de genul de consolare metafizică ce i-ar putea elibera pe creștini de disconfortul lor față de

oroarea și lipsa de speranță a crucii: consolarea metafizică este exact același lucru cu consolarea tragică. Ea îndreaptă atenția nu către cel care suferă, ci către fundalul sublim pe care se desfășoară drama; îl convinge pe spectator că așa stau lucrurile, că aceasta este structura universului și că dreptatea este o luptă. Înțelepciunea tragică este înțelepciunea resemnării și a acceptării, o înțelepciune prea prudentă pentru a se răzvrăti împotriva a ceea ce este inerent însăși structurii ființei și care refuză să sufere excesiv, înfuriindu-se la moarte și indignându-se la ordinea civilă. Tragedia justifică un regim special de drept, violență și război: ne învață că μοίρα [852] ne determină locul sau ni-l ia; tragedia rezistă oricărei mișcări spre exterior, dincolo de granița păzită, și întărește fundamentul stabil al totalității. Creștinismul, însă, se hrănește cu o altă înțelepciune, acea înțelepciune evreiască provocatoare care insistă asupra unui act de afirmare foarte departe de seninătatea supusă a conștiinței tragice: ea prescrie, poate prostește, o iubire a creației care nu se împacă cu pierderea a ceea ce a fost creat, ci introduce dubla mișcare de afirmare a bunătății a ceea ce este și de așteptare ca Dumnezeu să elibereze această creație în întregime bună de violențele care o înrobesc. Recunoașterea universalității reale a suferinței, a concreteții sale infinite și a importanței infinite a fiecărui moment al ei, este o realizare evreiască și nu atică și duce inevitabil la mânia profetică, la chemarea de a căuta o reconciliere care este totodată răscumpărare și o cerere de dreptate divină; Israel este mereu, și tot mai mult, în rebeliune împotriva înțelepciunii totalului. Înțelepciunea lui Israel, exprimată în finalul adăugat la cartea lui Iov sau în viziunea lui Ezechiel despre valea oaselor uscate, constă în înțelegerea sa tot mai mare că Dumnezeu este un Dumnezeu al dreptății și al alegerii și că bunătatea Sa și bunătatea creației pot fi afirmate doar printr-o credință în viitor care învinge orice sfârșit; este înțelepciunea protestului furios, care începe ca un cântec de jale liniștit și plângăcios și atinge primul său punct culminant dramatic în *Akedah* [853]și apoi câștigă încrederea, chiar îndrăzneala, de a spune că Dumnezeu este Dumnezeu numai dacă își confirmă gloria prin înviere. Și singura înțelepciune tragică pentru credința creștină este că nu există o înțelepciune finală în tragic; creștinismul s-a opus înțelepciunii tragice de la bun început; departe de a fi incapabil să vadă dincolo de rău un orizont transcendent, o adâncime chtonică, gândirea creștină a negat pur și simplu întotdeauna că un astfel de orizont sau o astfel de adâncime aparțin ființei în vreun alt mod decât prin întâmplare. Crucea a risipit vraja tragicului dezvăluind abisul infinit dintre Dumnezeul creației și puterea morții (un abis care nu poate fi acoperit prin sacrificiu), dezbrăcând tragicului de patosul său eroic și de falsa sa frumusețe și - ceea ce este cel mai important - deschizându-se către înviere, care dezvăluie iubirea ca sursă și scop al creației. Din Israel a învățat creștinismul limbajul iubirii milostive, angajamentul său pasional față de creație și repulsia sa față de nedreptate, mai degrabă decât resemnarea față de enormitatea răului. Iubirea creștină iese din mormântul gol și, prin urmare, trebuie să se răzvrătească întotdeauna împotriva tuturor „adâncimilor” tragice.

Astfel de considerații pun sub semnul întrebării interpretarea lui Lasch asupra Paștelui ca transmitere, prin puterea Duhului, a experienței lui Hristos a semnificației transcendente chiar în momentul sacrificiului său de sine, simțul său al sensului întregii sale vieți ca o poziție veșnică în lumina lui Dumnezeu. Mai presus de toate, există un pericol moral în transformarea de către Lasch a Paștelui într-o viziune secundară, speculativă asupra a ceea ce s-a întâmplat pe Golgota: acest lucru duce periculos la referirea interpretării sale mai degrabă la ordinea păgână a sacrificiului și la înțelegerea răstignirii (orice răstignire) prin această ordine. Mai presus de toate, ar trebui să ne preocupăm de modul în care această interpretare transformă cunoașterea și consolarea spirituală în rodul distrugerii unei forme finite; orice reelaborare teoretică a violenței este un măcel, un sacrificiu în cel mai elementar sens ispășitor. Este nevoie de o sensibilitate foarte rafinată, ba chiar perfectă, pentru a înțelege răstignirea în acest fel: necesită, prin retragerea parțială a *teoriei* , să facem un pas înapoi de la actul crimei în sine către locul unde adevărul pur și simplu nu apare niciodată (ca diferență, ca concretețe istorică ireductibilă), ci unde Adevărul este înțeles ca lumină totală, ca ceva amintit. Această interpretare evocă nu numai critica lui Kierkegaard la adresa trândăviei aristocratice a contemplării [854] , ci și criticile mai libere atât ale lui Nietzsche, cât și ale lui Marx. În interpretarea lui Lasch, răstignirea devine un spectacol în sens hegelian - cu reversibilitatea sa dintre moarte și viață, negație și spirit, moarte și înțelepciune - ceea ce implică faptul că ea (răstignirea) este adevărată doar în măsura în care are un „pli” intern speculativ: spectacolul este întotdeauna *un speculum* , o oglindă în care reflexia permite sinelui să se contemple pe sine, să se întoarcă la sine; și astfel răstignirea introduce și un act de speculație în sens economic, care asigură întoarcerea cochiliei create prin refuzul singularului [855] . Interpretarea lui Lasch urmează contururile sacrificiului, completând de fapt și participând teoretic la violența răstignirii - la suprimarea diferenței ca dar special care este Hristos - prin întoarcerea teoretică la Același. Această interpretare se supune logicii fiecărei cruci, a fiecărei desfășurări judicioase și prudente a violenței: din holocaustul individului se poate smulge întotdeauna un cărbune de semnificație, un „mesaj” stabilizator care transformă sacrificiul în sine în ceva bun (sau necesar); pot oricând, în interesul speranței *mele* , să salvez o lumină aurie, ascunsă, din cenușa altuia. În cele din urmă, momentul *teoriei* este întotdeauna sacrificiu: ceea ce este negat (Isus din Nazaret în acest caz) este negat necondiționat; dar *moartea*Hristos devine modelul morții umane și privează moartea însăși de sens. Această poveste a iluminării interioare a lui Hristos în inima întunericului, transmisă Bisericii ca un adevăr mântuitor în conformitate cu metafora învierii, justifică cumva acest întuneric și persistența lui; mântuirea nu prinde contur atât în istorie, cât într-un eroism speculativ care se împacă cu finalitatea pierderii (ci doar cu pierderea individului). Din nou hegelianismul: la apogeul înțelepciunii, sacrificiul este absolutizat; conștiința devorează carnea finitului și scuipă oasele. De fapt, ceea ce Lash numește înviere este ceea ce ar fi consolator să luăm în

considerare sfârșitul fiecărei vieți bine trăite - eroice; o astfel de consolare se găsește oriunde gândirea este gata să facă acest gest simplu de sacrificiu. Dar pentru ca sinele (sau *Geist)* să continue să se distingă ca printr-o sticlă întunecată, adiaforicul trebuie lăsat să se evapore, toate aceste lucruri marginale trecătoare - carne, sânge și respirație - trebuie să devină umbre și să dispară; dar consolarea metafizică – am putea prefera să o numim „speranță" – va fi regăsită. Aceasta conduce reflecția creștină asupra răstignirii în aceeași direcție în care tragedia atică s-a mișcat întotdeauna. Potrivit lui Lang, Hristos ne-a învățat să numim întunericul „Tată"; dar dacă cel căruia i se adresează astfel este *întunericul* (și în același întuneric dispare întotdeauna eroul tragic), atunci rămâne îndoiala: Apollo nu este deloc slujit aici. Departe de a avertiza teologia să nu înțeleagă Paștele ca o întorsătură bruscă a evenimentelor după Vinerea Mare (și exact asta înțelege Lasch că este), el transformă din ce în ce mai mult învierea într-o peripeție speculativă ireversibilă; răstignirea devine o maieutică hegeliană, un moment necesar în trezirea unei gnoze mai universale. Dar pe ce bază poate teologia să vadă în nedreptatea crimei legale o sursă de consolare spirituală?

Dacă toate acestea par o descriere excesiv de dură a raționamentului lui Lasch, trebuie subliniat că problema violenței retoricii creștine nu a fost niciodată ridicată atât de critic ca aici: dacă învierea pare să afirme, să completeze sau să perpetueze răstignirea (în loc să-l justifice pe Cel Răstignit împotriva unei ordini mondiale care își răstignește și mistifică violența prin mitul haosului), atunci creștinismul oferă de fapt doar aceeași veche înțelepciune tragică, alăturându-se economiei sacrificiale a totalității și ascunzând în spatele frumuseții evangheliei sale sublimitatea violenței cosmice. Interpretarea tragică a învierii îl face să repete răstignirea pentru a repeta sinele, pentru a oferi sinelui o oglindă în care să poată surprinde forma propriei semnificații. Paradoxal, tocmai introspecția stoică pe care Lash o atribuie lui Hristos pe cruce transformă răstignirea într-un spectacol exterior, un spectacol încărcat de sens, o imagine al cărei sens rezidă în sine, o viziune care invită la contemplare. Însă teologia nu își poate permite să transforme crucea într-un loc al iluminării sau să o lase cu singularitatea sa „spectaculoasă", întrucât învierea este un eveniment complet diferit, care are loc pe fundalul unui exces de totalitate a cărui limită este moartea și, astfel, perturbă echilibrul tragic al întregii scene și o lasă într-o stare de indecizie dramatică: este acesta un sfârșit sau un început? Hristos pe cruce influențează istoria sau se abandonează violenței acesteia? Unde poate fi plasată crucea din punct de vedere estetic? Cum trebuie privită? Când a modificat strălucirea orbitoare a următorului eveniment istoric (în care istoria lui Hristos ar putea părea epuizată) atât de radical desfășurarea umbrelor și luminilor răstignirii? Paștele alungă reflecția creștină din adâncurile consolării speculative și o readuce la suprafața istoriei. Învierea lui Hristos depășește granița unei metafizici ordonate care transformă negația într-un moment tragic sau dialectic; prin urmare, pentru

teologie, θέαμα [856] răstignirii nu se transformă niciodată într-o pace contemplativă (individualitate, „semnificație”, *eleos* și *phobos* , *Geist),*Căci seninătatea fiecărei reprezentări tragice este ruptă de proclamarea bruscă, neprevăzută și unică a gloriei divine. Fiecare încercare de a reinterpreta învierea ca un „pliu” intern speculativ al răstignirii este, de asemenea, o încercare de a modera afrontul estetic al Paștelui, astfel încât învierea să poată promova în continuare întoarcerea la sine și la Identitate; dar în cadrul narațiunilor evanghelice în sine, învierea lui Hristos este văzută ca o invitație adresată nouă de a nu ne retrage în noi înșine, ci de a merge dincolo de noi înșine, spre exterior; frumusețea proclamată de gândirea creștină depășește atât armonia apoliniană, cât și afirmația dionisiacă: este mai mult decât afirmația clasică și mai evreiască decât cea păgână. Tragedia cere ca eroul să îndrăznească să intre într-o infinitate indefinită, să dispară în absolutul sublim, pentru a păstra constituția definită, deși fragilă, a polisului; Isus transcende totalitatea, dar apoi se întoarce, încă ca imagine, strălucire și frumusețe întrupată, într-o mișcare infinită, manifestând infinitul ca formă, strălucire și frumusețe. Învierea este de neînțeles; Se întâmplă dincolo de toate așteptările rezonabile, de toate dorințele oportune și de toate simpatiile limitate, de toate schemele metafizice, estetice sau religioase. Și dacă aceasta nu este cea mai importantă afirmație pentru teologie, atunci aceasta din urmă nu face decât să reafirme ideea de frumusețe proprie totalității și continuă să participe la violența pe care pretinde că o transcende: atunci mesajul său de pace este în realitate incapabil să realizeze nici pacea, nici dreptatea.

Dumnezeul lui Israel nu este un Dumnezeu tragic, ci un Dumnezeu al iubirii și al alegerii, un Dumnezeu care iubește frumusețea individului și, prin urmare, nu permite ca viața lui Hristos, în măsura în care se termină în crimă și în tăcerea morții, să înghețe în lumina sa veșnică; chiar dacă din punctul de vedere etern al lui Dumnezeu, întreaga viață pământească a lui Hristos este suprem de frumoasă și demnă de a fi înălțată la Dumnezeu, Dumnezeu nu este un Dumnezeu speculativ, nu un Dumnezeu care speculează, a cărui lumină veșnică extrage din oroarea pământească a Cristicidului frumusețea transcendentă a vieții lui Hristos, considerată ca o totalitate completă, un mormânt fin lucrat. Darul lui Dumnezeu în Hristos este dat morții și trebuie dat din nou - chemat înapoi la suprafața lucrurilor - dacă este cu adevărat un dar. Cu alte cuvinte, abordarea lui Lasch asupra răstignirii este posibilă doar dacă riscăm să interpretăm în același mod suferința celor care au căzut victime ale Holocaustului și dacă înțelegem lagărele morții ca locuri, undeva în depărtare, unde a fost găsit Tatăl, și le lăsăm așa: adică, dacă ne împăcăm astfel cu finalitatea fiecărei morți care a avut loc acolo. Dar dacă suntem capabili de acest lucru, interpretarea lui Lasch trebuie respinsă: nu mai este optică creștină, ci un truc optic, un truc cu oglinzi. Gândirea creștină trebuie să rămână în contact cu strigătul Israelului pentru dreptate escatologică; „conștiința nefericită” evreiască, conștientă de contingența

existenței finite, dar refuzând să înece frumusețea iubitului în fluxul haotic la nesfârșit al naturii, continuă cu o îndrăzneală disperată să dorească întoarcerea a ceea ce este pierdut, nu în sensul consolării spirituale, ci în sensul concreteții exterioare a unui dar. După violența răstignirii (care este drama finală a totalității, ultimul său cuvânt, limita sa), învierea este un eveniment estetic (și, prin urmare, istoric) diferit; Cel care era – literalmente – mort nu mai este mort; este o răzvrătire. Nu este frumusețea crucii, ci frumusețea Celui Răstignit, care își găsește răscumpărarea în Paște; judecata lui Dumnezeu îl justifică pe Hristos și ascultarea sa până la moarte, dar nu și răstignirea.

Dacă tragedia încearcă să restabilească ceea ce se pierde în moarte, făcând din momentul particular al morții ocazia revelației lui Dumnezeu, atunci narațiunea creștină se află în opoziție puternică cu tragedia tocmai pentru că privește moartea celui iubit cu o seriozitate mult mai mare și nu se poate mulțumi cu optimismul economic al tragediei, cu certitudinea ei că absolutul este încă demn de încredere. Hristos este Dumnezeu ca om individual care doar prin întoarcerea sa depășește limitele impuse de moarte; dar depășește și *economia* morții prin eșecul său de a deveni o garanție abstractă păstrată în infinitul abstract și, în schimb, dezvăluie infinitul ca fiind infinit determinat, infinit frumos, neservind nicio economie, ci îmbrățișând totul. Dionysos își poate aduna din nou membrele sfâșiate, dar numai pentru că este unul în diviziunea sa, pentru că este violență, pentru că trăiește moartea individului; dimpotrivă, Hristos este un rabin, cu adevărat Dumnezeu rabinul și, prin urmare, este anihilat – încetează să mai fie această ființă concretă, singulară, istorică – până când Tatăl, care Îl vorbește ca Cuvânt, Îl vorbește din nou ca retorică nemărginită, forma și atracția darului. Atunci învierea arată calea nu către un adevăr din noi (existențial, tragic, dionisiac, orice ar fi), ci dezvăluie din nou, într-o nouă refracție, gloria lui Dumnezeu în frumusețea creației Sale și o face în așa fel încât nu ne lasă nicio cunoaștere despre noi înșine; istoria noastră este întreruptă, narațiunea noastră tragică de auto-restaurare este răsturnată. Hristos a înviat și, prin urmare, crucea (fiecare cruce) este în sine lipsită de sens; Dumnezeu nu este acolo, El merge acolo unde este crucea doar ca un încălcător al limitelor acestei narațiuni, distrugând „hipotaxia” totalității cu „parataxia” frumosului, anarhia (dar nu haosul) infinitului. Teologiei îi este interzis să extragă orice consolare metafizică din cruce, deoarece violența răstignirii este demitificată; Răstignirea nu trebuie supusă unei logici speculative sacrificiale, cum se întâmplă, de exemplu, în orice teologie a „morții lui Dumnezeu” (care restabilește sensul acestei morți ca anulare a transcendenței divine) sau în orice teologie care transformă crucea într-un moment necesar lui Dumnezeu, absorbția suferinței și a morții (care atribuie acesteia din urmă o anumită autonomie originară cu care Dumnezeu este obligat să se împace) [857], întrucât Paștele răstoarnă orice hermeneutică a morții, orice încercare de a face din moarte locul sensului. În loc să vadă învierea ca pe o contradicție speculativă (adică dialectică) care perpetuează crucea,

teologia trebuie să vadă în ea o respingere a narațiunii violenței care face ca răstignirea să pară plină de sens. În jertfa de sine a lui Hristos (și, prin urmare, în mișcarea întregii sale vieți), Dumnezeu îmbrățișează într-adevăr suferința și moartea, dar numai ca pe un întuneric limitat care este depășit - și cucerit - de o lumină infinită; infinitatea lui Dumnezeu îmbrățișează moartea trecând pe lângă ea ca și cum moartea nu ar fi nimic, făcând-o astfel locul unor granițe anihilate.

Repet: a insista asupra unei interpretări non-tragice a crucii și a învierii înseamnă a te alătura strigătului Israelului pentru dreptate. Singura modalitate de a evita transformarea violentă a lui Hristos într-un obiect de sacrificiu speculativ în căutarea consolării metafizice este de a susține că învierea are loc în afara răstignirii, după răstignire, la timpul *ei propriu* și că, prin urmare, justifică nu crucea, ci evreul care a murit pe ea. Numai în acest fel se poate proteja gândirea de violența pe care o exercită asupra Vinerii Mari, ceea ce o face o Vinere Mare speculativă. Paștele expune violența istoriei, lipsa ei absolută de ateu, golul ei de orice sens transcendental; lipsa de sens și tirania morții sunt absolut clare prin faptul că Tatăl *trebuie* să-l învie pe Fiul de dragul iubirii Sale. Aici vedem că narațiunea creștină se rupe cu narațiunea tragică nu din cauza „nihilismului" acesteia din urmă, ci din cauza „optimismului" său consolator. Solemnitatea și semnificația de sine a tragediei atice - profunzimea sa impresionantă, aspirația protagonistului său către sublim - au legătură cu suferința autentică care rezultă din speranțele și aspirațiile spulberate, cu sentimentul de indignare față de indiferența sorții sau de inexorabilitatea „dreptății" sau de viclenia răuvoitoare a zeilor și cu resemnarea finală față de ordinea imuabilă a universului. Însă doctrina învierii ne dezvăluie un alt tip de suferință, mai profund - o suferință care cere o credință chiar mai teribilă decât supunerea față de violența existenței și acceptarea sorții și care interzice credinței mângâierile înțelepciunii tragice; aici toată speranța și toată consolarea sunt reduse la speranța nebună că ceea ce se pierde va fi restaurat, nu ca înțelepciune tragică (moartea a fost jefuită de frumusețea sa tragică), ci ca darul care a fost dintotdeauna. Finalitatea morții lui Hristos pe cruce - care, lăsată de sine, ar fi putut fi atât de consolatoare pentru noi, în splendoarea întunecată a înțelepciunii noastre și în patosul specific tragediei - a fost revocată fără ceremonie, consolările milei și reverenței, ale supunerii și aprobării ne-au fost brusc refuzate și am fost aruncați în oceanul tulbure al speranței nemărginite și al melancoliei nemărginite. Acum, că iluziile hipnotice ale tragediei au fost risipite și nu mai putem crede că există o ordine a necesității și o ordine corespunzătoare a înțelepciunii care ar explica răul și, astfel, l-ar face suportabil, satisfacția înțelepciunii tragice ne-a fost luată; căci Dumnezeu a răsturnat și a distrus în mod șocant toate adevărurile solide după care am măsurat caracterul universului, soarta noastră comună și locul nostru în ordinea lucrurilor. Fiecare dintre noi are voie să judece dacă lui Dumnezeu nu i se poate reproșa atunci o anumită vulgaritate dramatică; dar nu există cale de întoarcere de la această schimbare și revoluție, a cărei *inversare* ar fi

tocmai *trădare* -apostazie. Astfel, chiar prin speranța care ne-a fost dată, suntem conduși în cea mai largă gamă de suferință imaginabilă, căci acum nu ne putem agăța decât de o speranță „de neconceput” decât de o cunoaștere întunecată, deși „luminatoare”, a necesității. În aceste condiții nu mai putem profita de tutela tragediei atice, căci acestea sunt condiții care constituie în același timp un chin mai infernal și mai fără fund decât cel al celui mai celebrat protagonist și o bucurie mult mai mare decât cea evocată de drama indestructibilității și abundenței naturii și de stabilitatea terifiantă a orașului. Dimensiunile dramatice ale dramei trinitare a crucii și a mormântului gol sunt prea vaste pentru a fi puse în scenă la un festival dionisiac. Acum trebuie să ne resemnăm cu pierderea, fără a ne putea consola cu o întoarcere speculativă la noi înșine; Oglinda tragică (speculum) este spartă de înviere, iar credința trebuie de acum înainte să vadă în fiecare moarte doar distrugerea fără sens și fără speranță a iubitului, nedreptatea care îl ucide pe celălalt și, prin urmare, speranța trebuie să constea în rebeliunea împotriva înțelepciunii tragice, împotriva logicii totalității și în dorința ca celălalt să-și recâștige frumusețea. Între viață și moarte nu mai există niciun gest de împăcare, niciun „contract” avantajos; moartea celuilalt nu ne oferă niciun spectacol iluminator, ci strigă după răscumpărare - nu oferă nicio perspectivă asupra misterului destinului care ne-ar permite să atingem calmul sau patosul păcii înțelepte, ci se dovedește a fi o dezordine continuă a suprafeței, un fel de ruptură în țesătura ființei. În lumina Paștelui, suferința își pierde tragedia (ceea ce, ca să spunem așa, „înnobilează”) și devine ceva pur și simplu teribil, nebunesc și infinit de nedrept; este irupția *thanatosului* în creația bună a lui Dumnezeu. Suntem lipsiți de posibilitatea de a vedea în moarte jocul nestăvilit al lui Dionysos, chinurile și bucuriile naturii eterne, și acum nu putem vedea decât chipul Celui care este iremediabil pierdut [858] . Aceasta este, fără îndoială, prăbușirea unui aranjament prudent, aceasta este o sete de neconceput care refuză să se supună valorilor de schimb ale economiei; dar, odată ce această sete a fost trezită, tragedia atică nu poate mai părea niciodată suficient de profundă: poate spune doar că *așa stau lucrurile* -Soarta își distruge copiii, dar unii dintre ei mor maiestuos, divin, iar în lumina sacrificiului lor suntem capabili să îndurăm insuportabilul. Dar ceea ce este cu adevărat insuportabil este ascuns vederii: aleatoriul pur al răului, nedreptatea care distruge frumosul și pierderea absolută, irecuperabilă a celor dragi. Și acesta este, în cele din urmă, motivul pentru care teologia trebuie să se despartă de tragic: evreii care au pierit în Holocaust, pentru a reveni la această temă, nu au murit precum protagoniștii tragediei atice, ci precum Hristos; nu au fost figuri impresionante distruse de soartă, distruse (deși într-un fel de grandoare întunecată) de însăși ordinea lucrurilor – ordinea mitică – au fost victime fără nume ale violenței politice. Nicio mistificare a conștiinței tragice nu poate fi permisă aici, nicio discuție despre conflictul dintre necesitățile divine sau forțele naturale nu poate distrage atenția de la adevărul că aceste vieți au fost distruse de circumstanțele accidentale ale

unei ordini politice nedrepte și de cruzimea demonică a păcatului uman. Nu a existat niciun sens, nicio frumusețe, nicio grandoare în morțile lor.

În lumina Paștelui, toate sacrificiile totalității par lipsite de sens, sunt percepute ca o insultă la adresa lui Dumnezeu, ca ceva în care nu se dezvăluie niciun adevăr profund despre ființă; sistemul sacrificial este o tautologie, o practică care se justifică prin practici ulterioare; dar ceea ce totalitatea este dispusă să sacrifice de dragul consolării metafizice este ceea ce Dumnezeu învie. Învierea face imposibilă orice reconciliere cu coerciția și violența naturală, atribuirea cauzelor lor destinului sau aranjamentului cosmic și utilizarea lor rațională; oricât de dificil ar fi de acceptat, orice violență, orice moarte este condamnată ca ceva ce Dumnezeu a depășit deja și va depăși întotdeauna. Învierea sfidează toate așteptările umane, mai ales în măsura în care privează gândirea de consolările tragicului. Prin ruperea granițelor ridicate de fiecare totalitate, prin ștergerea distincției (și a interdependenței) dintre ordine și haos, învierea nu lasă loc pentru încercări limitate de adaptare la moarte, pentru prudență politică sau resemnare în fața puterii nestăvilite a regimurilor mondiale. Și chiar dacă acest patos sfidător și rebel îndreptat împotriva morții însăși, această rebeliune fățișă împotriva ei, poate părea zadarnică, dar aceasta este povara narațiunii creștine; totuși, faptul că această rebeliune nu s-a dovedit a fi fără speranță este atestat de istorie – în mormântul gol, iar această mărturie finală este singura promisiune prin care speranța creștină poate trăi. Numai în lumina acestei dorințe imposibile pentru Cel pierdut, a acestei speranțe nebunești pentru întoarcerea darului și a acestei credințe în ceea ce este revelat în Paște, este *moral* posibil ca gândirea creștină să considere intervalul dintre ea și Preaiubitul pierdut ca o modulație potențială a exultării lui Dumnezeu, ca o distanță de pace: nu printr-o anihilare-sublație sublimă [859] a Preaiubitului, nu conform proporțiilor senine ale înțelepciunii tragice, ci prin creativitatea Duhului Sfânt în înviere, prin capacitatea Sa de a susține tema iubirii lui Dumnezeu (darul dăruit) în cele mai disonante tranziții și – de acum înainte – sub forma speranței. Și din nou, din acest motiv, teologia se îndepărtează de mistificarea violenței în tragedie, de teama sa respectuoasă față de sublimitatea și inevitabilitatea violenței și își alătură încă o dată glasul strigătului lui Israel pentru dreptate escatologică. Învierea lui Hristos a devenit pentru înțelepciunea tragică un obstacol insurmontabil în însăși țesătura istoriei, un „scandal” concret, estetic [860]., al cărui semn ireductibil, mormântul gol, marchează acum granița pe care Dumnezeu a trecut-o în Hristos, nepermițând indefinitului să distrugă frumusețea darului său și pe care reflecția umană, prin urmare, nu mai poate îndrăzni să o treacă singură: fiecare însușire speculativă, tragică, abstractă sau sacrificială a morții - ca pretext pentru descoperirea sensului sau ca orizont al sensului (fie că este vorba de sensul morții în general sau de semnificația concretă a morții altuia) - a fost depășită de gestul infinit, de retorica dezorientantă a mormântului gol, de lumina radiantă a învierii și de rănile tangibile de pe trupul înviat al Celui Răstignit.

IV. Eschaton

Escatologia creștină afirmă bunătatea diferenței create, demonstrează inseparabilitatea adevărului divin de frumusețe și prezintă totalitatea ca fiind ceva fals și marcat de o finitudine condamnabilă.

1. Suprafață a timpului, lumină a eternității

Împărăția lui Dumnezeu, conform Evangheliilor, înlocuiește brusc istoria: vine pe neașteptate, ca un hoț noaptea, și prin urmare nu este un proces imanent sau împlinirea vreunui proiect grandios al nostru și nu culege nicio recoltă din „dialectica" istoriei. Numai așa desăvârșește totul. Și în lumina eshatonului, care – în învierea lui Hristos – a devenit deja evident în istorie, este clar că ruptura escatologică a timpului (prin care fiecare discurs despre sens sau putere care pretinde autosuficiență este „rupt") apasă asupra fiecărui moment din timp, provoacă o sincopă ironică ce perturbă pulsul sever și uniform al istoriei și se dovedește a fi cuvântul Judecății, cuprinzând toate „adevărurile" noastre imanente despre putere, superioritate sau destin. Istoria – ca o secvență cauzală strictă – nu are putere mântuitoare, nu reflectă nicio ordine universală sau providențială, nu aduce niciun profit metafizic. Într-un anumit sens, escatologicul eliberează timpul de povara istoriei, îi conferă un caracter pur estetic, o grație retoric liberă, nelegantă; timpul apare mai degrabă ca proclamarea gloriei divine decât ca un efort divin, uman sau ideal care își atinge scopul printr-o luptă inevitabilă, dar înnobilatoare (sau cel puțin iluminatoare). Împărăția repetă darul care este întotdeauna dat în timp și, prin urmare, nu completează în niciun fel logica istoriei umane; întunericul încercător al istoriei - obscuritatea sa sabatariană - nu este cauzat de proces, ci de privațiune. În lumina pascală a Împărăției, economia familială, orașul, întreaga epopee a civilizației sunt lipsite de vraja „necesității". Lupta neîncetată a istoriei nu poate fi interpretată într-o manieră hegeliană sau heideggeriană, nici ca dezunitate, nici ca „anihilare", nici ca epopeea *lui Geist* , nici ca o distribuție temporală non-teleologică a ființei. Eschatonul arată că eternitatea pentru creații este un viitor și că existența este o „repetiție" și, prin urmare, dezvăluie timpul ca o țesătură a gloriei și, prin urmare, face ca suprafața sa să strălucească. Timpul este cu adevărat eliberat nu numai de mitul *anamnezei* - amintirea imaginilor neschimbate ale Eului etern - și nu numai de mitul istoriei *lui Geist.*, un mit care, urmându-și logica „spirituală", condamnă eul trecător uitării, dar și în egală măsură mitului static al fluxului heraclitean, un mit care întemnițează timpul în închisoarea eternei întoarceri a „evenimentului" neechivoc: întrucât străpungerea escatologică a Împărăției nu este din lumea aceasta și, prin urmare, introduce o afirmare a ființei care judecă și ea, ea deschide ființa către analogic, către posibilitatea unor gesturi creative de reconciliere în cadrul lumii, o putere de distincție suficientă pentru a distinge

lagărele morții de adăposturile caritabile, fără a pierde din vedere bunătatea creației. Din punctul de vedere mai sigur al metafizicii tradiționale, credința escatologică este un act nechibzuit de extravaganță speculativă, care aruncă la gunoi tot ceea ce a fost realizat cu greu prin istorie și tragedie și inspiră o speranță de neconceput: nu pentru finalizarea marelui ocol al istoriei, al cărui scop este redescoperirea adevărului și a prezenței [861] , nu pentru *telos* sau sinteză, sau reabsorbție în Unu [862] , ci pentru ca justificarea escatologică a creației însăși să apară, încă o dată, ca creație. Împărăția dă ceea ce este întotdeauna dat, în fiecare clipă; darul rămâne același dar așa cum a fost întotdeauna.

Însă, dacă Împărăția nu este sfârșitul istoriei ca atare (nu rodul totalității sale), ea este totuși implicată în istoria concretă; ruptura escatologică a narațiunilor păcătoase ale umanității, narațiunile puterii, are loc și în timp, în creație și în legământ, în alegerea lui Israel, în viața lui Hristos, în instaurarea bisericii. În opoziție cu narațiunile false, Dumnezeu a proclamat narațiunea păcii, care neagă pretențiile puterilor mondiale; Împărăția vine în istorie, poate din viitor, dar vine totuși în istorie, intrând în ea sub forma contra-istoriei, sub forma unei speranțe subversive care renunță la închiderea sigură a totalității pentru frumusețea nelimitată a infinitului. Eshatologia dezvăluie viitorul ca un orizont al speranței, cuprins de distanța lui Dumnezeu, în măsura în care abandonează orice idealism pur speculativ, orice căutare de continuitate între poveștile pe care omenirea le spune despre genealogiile sale metafizice și ordinea finală a lucrurilor, pentru a reorienta omenirea către o narațiune care plasează atât originile, cât și scopurile în mâinile unui Dumnezeu transcendent. Eshatologia nu confirmă niciun mit despre prerogativele creaturii, nu aruncă nicio lumină asupra genealogiilor sale secrete și a destinelor uitate; este un lucru nou pentru fiecare suflet, un eveniment care poate restaura desfășurarea istoriei, dar nu este o simplă recuperare a unei identități pierdute. În lumina escatologiei creștine, nimic nu ar putea părea mai străin de tradiția Bisericii decât, de exemplu, un misticism de tip eckhartian, care transformă mântuirea într-o simplă întoarcere a sufletului la sinele său originar (care devine modelul pentru un anumit tip de idealism); mai degrabă, escatologia creștină vorbește despre apariția în istorie a posibilității unui nou Eu, asemănător lui Hristos, o imagine a adevăratului nostru Eu care există dincolo de „eul”, pentru care am fost creați și către care suntem atrași ca către o „esență” autentică pe care nu am posedat-o încă niciodată. Lumina escatologică (care izbucnește în istorie în momentul Paștelui) expune – și răstoarnă – mitul violenței ontologice, dar și mitul Eului original, anterior repetării, abandonat sieși în pacea eternă a imediatității primordiale. Ființa noastră, din nou, este o trezire extatică ontică din neant, o venire de nicăieri și, prin urmare, o judecată în fiecare moment. Împărăția vine ca o condamnare la pretențiile noastre de putere, la autosuficiența și suveranitatea noastră imaginară.

Istoria lui Hristos și a Bisericii, ca prezență a sfârșitului aici și acum, poate înlocui, schimba sau lăsa alte istorii neobservate sau le poate absorbi în sine prin acte de reconciliere și repovestire, dar nu va fi sfârșitul altor istorii; este cuvântul care vine la noi din acel viitor divin care nu este atras în mitologiile trecutului și nici măcar în mitologiile unui scop final „predeterminat". Eshatologic – și acest lucru ar putea fi demonstrat – chiar și narațiunea biblică a creației (care este tocmai *o creație* , nu o generație mitică și, prin urmare, întotdeauna îndreptată spre scopurile bune ale lui Dumnezeu și nu înrădăcinată etiologic într-un proces cosmic sau divin) este deja o străpungere prin fiecare saga auto-măritoare a originilor, prin fiecare mit al autohtoniei primordiale, prin fiecare taxonomie care „plasează" indivizii în ierarhia totalității. Împărăția este o judecată care înțelege toate lucrurile în individualitatea lor concretă și, prin urmare, răstoarnă în cele din urmă tirania universalului; dezvăluie toate lucrurile ca momente unice în gloria infinitului. De aceea, escatologicul este adevărata formă a dreptății: fiind limbajul judecății, este și afirmarea „infinității" individului, a tot restul – bunătatea „răului" infinitului. Adesea, tocmai atunci când se rezistă pretenției absolute a escatologicului (pentru a prefera „realismul" „mediului"), se neglijează binele prezent, iar exigența de dreptate din partea individului se pierde printre nevoile prudenței. A te îndepărta de escatologic înseamnă a bloca prezentul într-o economie, înseamnă a te retrage de la evenimentul radical al judecății către stabilitatea înrădăcinată a instituțiilor, a te resemna cu acele măsuri restrictive care ignoră chemarea – și amenințarea – infinitului; a uita că, prin învierea Celui Răstignit, sentința escatologică a fost deja pronunțată în limitele istoriei înseamnă a rezista anarhiei milostivirii.

Ca justificare a istoriei individuale, Împărăția este și un eveniment de demarcare, de condamnare a tot ceea ce este fals și înrobitor al creației. Împărăția are atât un aspect de răscumpărare, cât și un aspect de condamnare, iar vorbirea despre iad însoțește proclamarea păcii în discursul creștin; este latura umbroasă a Evangheliei, care promite lumii mântuirea prin istorie, în care Dumnezeu corectează narațiunea spusă și distorsionată de umanitatea păcătoasă și astfel mântuiește nu unind numeroasele linii ale istoriei umane într-o sinteză grandioasă, ci alegând o singură narațiune ca adevăr al lumii. Alegerea, în acest sens, implică întotdeauna respingere. Iadul este numele istoriei false împotriva căreia se spune adevărata istorie – în Hristos; în lumina învierii, iadul este revelat ca adevăratul destin final al întregii noastre violențe, deși Hristos a dărâmat porțile iadului și ale morții. Iadul este întotdeauna cu noi, o împărăție fantomă care se perpetuează în deșertul inimilor păcătoase și devine vizibilă pentru noi ca iad tocmai pentru că adevărata împărăție și-a revărsat lumina asupra istoriei. În tradiția teologică, în special în Orient, există o școală de gândire care, cu înțelepciune, nu face nicio distincție esențială între focul iadului și lumina gloriei lui Dumnezeu și care interpretează damnarea ca rezistență a sufletului la frumusețea gloriei lui Dumnezeu, ca refuz al sufletului de a se deschide iubirii

divine, drept urmare a căreia iubirea divină este experimentată ca o pedeapsă externă [863] . Iadul este experiența (posibilă în orice moment) de a percepe iubirea divină nu ca frumusețe, ci ca sublimul urât; este respingerea oricărei vulnerabilități analogice, închiderea Sinelui (sau a cosmosului) într-o singură singularitate, „interpretarea falsă" a creației ca violență primordială. „Focul" Iadului este același fenomen nesfârșit *al familiei.*, prin care Dumnezeu își proclamă mereu iubirea, înțeleasă greșit (și respinsă) nu ca fiind frumoasă, ci mai degrabă ca un sublim haotic care nu admite asimilarea analogică de către iubirea milostivă; este refuzul sufletului de a deveni (cum spune Grigore) un vas în continuă expansiune în care frumusețea lui Dumnezeu este turnată la nesfârșit. Căci exilul este posibil în frumusețea infinitului doar printr-un exil interior, printr-o falsă interioritate în care creatura poate fi conștientă de sine ca o entitate izolată. S-ar putea spune chiar că iadul este un loc absolut „kantian", unde două sublime identice - firmamentul înstelat deasupra noastră și „legea" morală maiestuos arogantă din noi - rămân separate de țesătura subțire a autonomiei morale subiective: acolo unde aceeași țesătură devine impenetrabilă gloriei, analogia raiului nu mai este vocea transformatoare a lui Dumnezeu, ci doar o comparație mută, o exterioritate inasimilabilă și, prin urmare, un chin. Iadul este concretizarea perfectă a libertății etice, dreptatea perfectă fără nicio bucurie, munca sufletului de a stabili legea în sine, o lege în care etica ar atinge finalitatea independenței față de estetică. Libertatea subiectivă absolută este cunoscută doar în iad, unde focul iubirii divine nu are ieșire, unde nelimitatul divin - *apeiron* - printr-un miracol se transformă în limite - *perai* [864] - în Hristos deja violat și învins și permite cu umilință Eului să se „creeze". Deși iadul este o interioritate absolută, prin virtutea contagiunii devine o interioritate împărtășită cu ceilalți, un fel de ficțiune tangibilă și un fel de spațiu comun impus creației, cu propria sa istorie; dar iadul este totuși o întoarcere spre interior, o fabricare a profunzimii *interioare* , o umbră, o privare, o pierdere a întregii lumi exterioare, o renunțare la suprafață. Pentru gândirea creștină orientală în special, nu contează aici dacă se vorbește despre moarte, păcat *sau...*iadul: în toate cazurile este aceeași privațiune, aceeași istorie a alienării, aceleași granițe distruse de Paște; și, prin urmare, nu poate exista o explicație estetică a iadului (doar câțiva dintre Părinți au încercat uneori, prin prostie, să inventeze una) – o explicație care ar face din iad un moment pozitiv în demonstrația frumuseții divine, parte a unui sistem universal armonios de distribuție a luminii și întunericului. Iadul nu poate servi ca element obiectiv al frumuseții – ca sursă de bucurie și plăcere – întrucât este o privațiune absolută de imagine, formă și parametri externi; nu are suprafață, chiar și umbra sa este lipsită de realitate; „locul" său estetic este un exterior ermetic închis al interiorului. Dar, distrus de mișcarea nesfârșită a lui Hristos, iadul este acum aruncat pentru totdeauna în „lacul de foc" (Apocalipsa 20:14); iadul nu este un loc în creație și nici un eveniment, deși istoria sa este povestită peste tot și deși asuprirea sa este suferită peste tot.

Atunci, într-un anumit sens, Împărăția va fi o superficialitate eternă, o frumoasă „suprafață” a ființei, o eliberare infinită a diferenței în razele luminii. Aceasta este promisiunea conținută în doctrina învierii generale: creația, în care gloria lui Dumnezeu primește o expresie infinit variată și frumoasă, trebuie mântuită ca atare, ca un adevăr estetic. În învierea generală, spune Augustin, Dumnezeu va deveni vizibil în toată ființa creată, în trupurile tuturor celor mântuiți *(De civitate Dei* 22.29); frumusețea Împărăției va fi frumusețea perfectă a învierii (22.30), înălțarea lumii din toate adâncimile ei ascunse [865] . După cum spune Balthasar despre escatologia lui Augustin, „numai în înviere va fi abolită distincția dintre *frui* [866] și *uti* [867] *,* iar «plăcerea» [868] va fi permisă să găzduiască nu numai Dumnezeul spiritual, ci și creația Sa materială, în care El se va reflecta de acum înainte în mod deschis. Numai atunci ierarhiile analogice ale sistemelor ritmice vor putea vibra la unison cu întregul, ceea ce a fost intenția directă a Creatorului” [869] . Împărăția, așa cum prevestește clar Romani 8, va fi restaurarea întregului cosmos în totalitatea sa ca creație a lui Dumnezeu, ca har și glorie. În escatologia sa, gândirea creștină nu ezită să rupă cu orice diviziune în asemănări și simulacre, cu distincția dintre riscul de a porni într-o călătorie lungă și seninătatea proximității, dintre esențial și adiaforic. Creațiile, prin separarea și concretețea lor, depășesc asemănarea oricărei reduceri ideale, iar această superioritate este intervalul deschis al analogiei, al similarității în diferență (și nu al similarității care precede diferența); fiecare cale adevărată de întoarcere nu duce la inocența originară a idealului, ci la jocul liber al diferenței care își începe călătoria, un joc pe care Dumnezeu îl va învia în ziua de apoi.

Împărăția, așadar, funcționează în gândirea creștină nu ca un moment de „închidere” metafizică la care istoria va fi redusă, ci ca adevărul conform căruia binele creației este însăși creația, care nu are nevoie de nicio justificare superioară, de niciun „remediu” împotriva risipei inguvernabile a diferenței. Eshatologia creștină nu prezice sfârșitul muzicii creației sau al codei sale ideal pure, ci ne asigură că tema mobilă dată în creație va fi dată iar și iar, se va desfășura și se va prezenta din nou cu o generozitate nemărginită; aceasta nu este nici promisiunea unei tăceri cunoscătoare, spre care speculația se îndreaptă neîncetat, nici promisiunea unei fuziuni a armoniilor creației în zumzetul unei muzici absolute, dacă nu chiar eterne. Armonia Împărăției nu este ordinea corectă a esențelor, ci aranjamentul și jocul vocilor într-un cor; așa cum spune Augustin, este combinarea întregii frumuseți a universului într-o mare doxologie în care Dumnezeu este compozitorul suveran (Epistola 138 *ad Marcellinum* 5). Mișcarea de reconciliere în Spirit, mișcarea care face timpul frumos, are loc în timp; cel puțin aceasta este asigurarea escatologiei creștine: particularul este întotdeauna inclus în condițiile reconcilierii, iar reconcilierea nu este *o Aufhebung* ; nu o renunțare tragică la cazul particular, ci o *simfonie* [870] . Frumusețea timpului constă în deschiderea sa către noutatea păcii, care poate

răscumpăra și corecta fiecare moment, poate „depista” fiecare disonanță în sistemul complex al armoniei lui Dumnezeu. Ca să-l citez pe Meyendorff:

Una dintre temele recurente în imnografia penticostală bizantină este paralela trasată între „confuzia” babiloniană și „unitatea” și „simfonia” produse de Duhul care coboară în limbi de foc (…). Duhul nu suprimă pluralitatea și diversitatea creației și, cel mai important, nu exclude experiența cu adevărat personală a lui Dumnezeu disponibilă fiecărei persoane; Duhul învinge diviziunea, contradicția și distorsiunea.

El însuși este „simfonia” creației, care se va realiza pe deplin în împlinirea escatologică [871] .

A mântui fiecare lucru înseamnă a-l include în narațiunea păcii lui Dumnezeu, a-l salva de epopeiile tulburătoare și de poveștile urâte despre violență (cum ar fi, de exemplu, un ciocan folosit ca armă sau pentru construirea unei spânzurători este într-un fel „mântuit” atunci când este folosit pentru a construi o casă pentru săraci) și a aduna toate momentele de pace și milă în cadențele frumoase ale muzicii Împărăției. Duhul Sfânt mântuiește întotdeauna memoria, chiar dacă spune fiecare narațiune din nou: își amintește de sărbători și de cei care au fost invitați la ele, de gesturile de reconciliere în timp și de cei cărora le-a fost promisă această reconciliere; „odihna veșnică” paradisiacă a escatologicului nu renunță niciodată la istorie ca atare, ci eliberează toate adevărurile de ficțiunile distructive ale păcatului. Noua creație este dreptatea și, prin urmare, nu predă frumusețea timpului holocaustului istoriei. Escatologia creștină nu mai are nevoie să se certe cu idealizarea istoriei; este estetică fără excepție, răscumpărarea eternă a frumuseții, comunicarea perfectă a unui dar al cărui rezultat este deja întoarcerea sa.

2. Ultimul Adam

În încheierea acestei dogmatici minore, mă voi întoarce încă o dată la teologia lui Grigore de Nyssa. Unii ar putea crede că este inutil să-l invocem pe Grigore ca aliat în acest moment, dat fiind că escatologia în persoana sa pare adesea imposibil de distins de un fel de „închidere” metafizică, de o întoarcere idealistă a vicisitudinilor istoriei la un „sens” rațional și, în același timp, nu pare a fi nimic mai mult decât un platonism reînviat sau o prefigurare a idealismului german. Poate că alții ar prefera să-l considere pe Grigore primul metafizician al istoriei, primul gânditor care a permis Logosului grec să se clatine sub impactul istoricității radicale a Scripturii evreiești și creștine și poate chiar un inovator strălucit și precursor al lui Hegel. La urma urmei, pentru Grigore, creația și mântuirea lumii se referă la realizarea unui mare „proces” prin care Dumnezeu aduce la viață creația perfectă concepută și planificată de El înainte de toate veacurile și

rămâne veșnic în voința Sa; Întregul curs al timpului, spune Grigore, este *o akolouthi* [872] , o desfășurare treptată a proiectului etern al lui Dumnezeu în timp și prin schimbare. Creația este dublă; *sau* mai degrabă, se poate vorbi despre două creații: prima (sau eternă) creație, care rămâne în Dumnezeu ca scop spre care toate lucrurile sunt îndreptate și de dragul căreia sunt create; și creația ulterioară - manifestarea temporală a proiectului divin și dezvoltarea sa cosmică și istorică - care, din punct de vedere creatural, are aparența de a preceda imaginea eternă, în timp ce în realitate este îndrumată de aceasta. Este dificil să nu observăm fundamentele idealiste ale unei astfel de scheme. Acest lucru pare deosebit de clar atunci când Grigore vorbește despre crearea umanității prin voința divină: imaginea eternă a umanității, susține el, este reprezentată de Dumnezeu ca Omul ideal (*anthropos*), arhetipul și perfecțiunea omului, o creatură creată în întregime după chipul lui Dumnezeu, nici bărbat, nici femeie, și posedând virtuțile divine: puritatea, iubirea, detașarea, fericirea, înțelepciunea, libertatea și nemurirea [873] .

La prima vedere, acesta este pur și simplu un platonism creștinizat (și parțial vulgar). Dar nu este așa: această umanitate idealizată se dovedește imediat instabilă și își pierde rapid idealitatea atunci când Grigore începe să descrie Primul Om ca conținând - ca o adevărată „ființă a ființei” - întreaga *pleromă* a tuturor ființelor umane din toate epocile, de la primul om până la ultimul. Interpretând Gen 1:26-27, Grigore spune că crearea umanității după chipul lui Dumnezeu se referă nu la Adam, ci mai presus de toate la această plenitudine a umanității, cuprinsă de „prestiința” lui Dumnezeu „într-un singur trup” *(DHO* 16: 185C), creată după chipul frumuseții divine. Adam, deși eminent înzestrat la origine cu darurile harului, constituie, potrivit lui Grigore, începutul, ca să spunem așa, al creșterii acestei comunități concrete, care în ansamblu reflectă frumusețea Creatorului său și care, în plenitudinea frumuseții sale, se va întruchipa doar la sfârșitul *akolushiei* sale temporale , când va fi restaurată în Hristos. Deși primii noștri părinți au împărtășit acele proprietăți ale vieții divine pe care păcatul și moartea le-au făcut inaccesibile umanității decăzute, într-un sens mai larg, doar întreaga rasă umană reflectă divinul – așa cum există acum în puritatea înțelepciunii divine – unde toți oamenii sunt adunați „ca un întreg” (ἁτρόως) ca plenitudine a umanității însăși *(DHO* 17: 189C). Abia aici, în solidaritatea întregii umanități, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa: „Astfel a apărut «Omul după chip» – o natură completă, un lucru divin. «Și ceea ce a luat astfel ființă prin Înțelepciunea atotputernică nu este o parte a întregului, ci întreaga plenitudine a naturii totale» *(DHO* 22: 204D) [874] . Adam, într-un anumit sens, a fost creat într-o stare de perfecțiune *(ICC* 15: 457–59), dar – într-un sens mult mai fundamental – perfecțiunea umanității va veni doar odată cu plinătatea timpului. Această coincidență originală în gândirea lui Grigore despre conceptele *de physis* și *pleroma* marchează tocmai ruptura

ireversibilă cu mitul platonician al *anamnezei* – știința «amintirii» *eidosului* – și dezvăluie abisul care separă lumea inteligibilă de cea estetică.

Cu toate acestea, în ciuda întregii sale noutăți, ea pare totuși o metafizică idealistă, o „eliberare" abstractă și chiar proto-hegeliană – prin introducerea unei idealități ultime – a doctrinei creației de orice arbitrar de opinie inguvernabil. Interpretarea lui Grigore a narațiunii creației din *Cartea Genezei* are mai mult decât o asemănare superficială cu cea a lui Filon din Alexandria, unde prima și a doua relatare a creării omenirii sunt, de asemenea, separate una de cealaltă: prima, conform lui Filon (precum și a lui Grigore), se referă la Omul ideal, divin, format în sfatul etern al lui Dumnezeu înainte de toate veacurile, în timp ce a doua se referă la rasa reală a bărbaților și femeilor muritori [875] . Pentru Filon, însă, *anthropos-ul* original este o imagine distinct platonică: între cele două creații se menține un interval stabil, *un chorismos* între eternitate și istorie, idee și imagine. Dar în exegeza lui Grigore, Primul Om nu este în niciun sens nici „preexistent", nici în cele din urmă transcendent în raport cu plenitudinea personalităților care apar în cursul istoriei; Personalitățile nu sunt umbre ale Omului sau indivizi care participă la el separat unul de celălalt, ci, în realitate, însăși realitatea creației concepute de Dumnezeu înainte de toate veacurile [876] . Într-adevăr, există puține lucruri în gândirea lui Grigore care să ne facă să ne gândim la o diviziune rigidă și durabilă între lumea ideală și cea fenomenală; pentru el, sfera inteligibilului (ordinea spirituală) nu este domeniul „ideilor" divine ca atare, ci al entităților spirituale create - îngeri și suflete. Desigur, interpretarea lui Grigore *a Genezei* seamănă cu cea a lui Filon, dar în cele din urmă ele diverg radical: Grigore cufundă idealul în istoric și nu invers, deși permite în continuare ca „idealul" (care trebuie acum înțeles ca „eshatologic") să protejeze istoricul de a-și asuma aparența unei totalități îndreptate către un scop final imanent. Prima creație se opune - în Judecată - oricărei încercări de a extrage cu forța sensul sau „destinul" din aranjamentele limitate și aspirațiile păcătoase ale istoriei prin sacrificarea binelui indivizilor, întrucât tocmai comunitatea completă a tuturor oamenilor care au existat în timp este cea pe care Dumnezeu o alege ca imagine, adevăr, glorie și bucurie a sa. În același timp, tocmai deschiderea istoriei, astfel eliberată de perspectiva sa lumească, se opune oricărui idealism care ar încerca să reducă această creație originală perfectă la o abstracție fără sânge. Dacă idealul și actualul nu constituie două realități, ci doar două fețe ale uneia și aceleiași realități, atunci o anumită relație reciproc critică trebuie menținută constant între ele, astfel încât nici prima, nici a doua nu se pot explica sau „justifica" vreodată suficient.

Eshatologia este, așadar, locul unde adevărul istoriei și ruptura istoriei coincid fără echivoc. Dar chiar în această indistincție dintre ideal și factual – în măsura în care unitatea lor se manifestă ca *akolouthia* – rămâne o anumită distincție între inocența timpului și violența istoriei, între creația bună dorită de Dumnezeu și

minciuna distructivă a lumii decăzute. Aceasta este puterea escatologicului, ironia sa profetică, care este capabilă să transforme fiecare moment al timpului într-un moment de demarcație, un moment *critic* . Cunoașterea lui Grigore despre acest lucru ia aici forma oarecum bizară a unei speculații mitologice despre cum ar fi avut loc înmulțirea speciilor dacă nu am fi păcătuit: el crede că, dacă nu ar fi avut loc Căderea, omenirea s-ar fi înmulțit mai degrabă într-un mod angelic; prestiința lui Dumnezeu a împărțit rasa umană în două sexe, astfel încât omenirea, chiar dacă lipsită de proprietățile necesare reproducerii cerești (oricare ar fi fost forma pe care ar fi luat-o), să-și atingă plenitudinea predestinată *(DHO* 17:189D).

Lăsând la o parte modestia „idealizatoare" a lui Grigore, punctul important aici este că Dumnezeu, în ciuda păcatului, își călăuzește creația bună spre scopul ei – atât *în* istoria umană , cât și *împotriva* ei – și nu încetează niciodată să spună narațiunea pe care a intenționat-o pentru creație, în ciuda apostaziei noastre față de acea narațiune. Înainte de căderea sa, omenirea a participat la acea suită de ființe spirituale create în care cântă veșnic imnuri spre slava lui Dumnezeu *(IIP* 2.6: 86-87), dar excluderea lui Adam și a Evei din corul lor a supus toate generațiile ulterioare unor condiții dure *(IIP* 8: 250-53; 12: 342-52) și a distras istoria lumii de la adevăratul ei scop. Dacă păcatul nu ar fi avut loc, planul lui Dumnezeu ar fi continuat să se desfășoare, dar pașnic, consecvent, în conformitate cu posibilitățile stabilite pentru lume chiar de la început, în conformitate cu un dinamism înnăscut similar cu cel al proceselor naturale *(De mortuis; GNO* , 9:49), și totul ar fi venit nestingherit să participe la slava divină (DAR 105A). Însă păcatul introduce propria sa consistență, *o acolouție* de privațiune și violență, care la originea sa s-a extins în timp (DV299) și a intrat în conflict cu iubirea lui Dumnezeu [877] . Omenirea, ca *pleroma* alegerii lui Dumnezeu, posedă încă acea frumusețe nemuritoare pe care a pierdut-o în existența sa istorică; iar Dumnezeu, văzând această frumusețe, atrage toate lucrurile spre slava pe care a plănuit-o pentru ele [878] , dar în conformitate cu un mister - cu har, care nu prejudecă acțiunile libertății umane, pe care nu le-a putut evita.

Hristos, chipul revelat al Tatălui, este legat veșnic de umanitate; după chipul Logosului etern a fost creat Primul Om *(DHO* 16:180D), pentru a deveni trupul viu al lui Hristos, unicul său Cap [879] . Prin intrarea în plenitudinea umanității, prin asumarea finitudinii sale create și a istoriei sale, Hristos îndreaptă umanitatea spre adevăratul său scop; și, întrucât această *pleroma este* o unitate vie, întruparea Logosului afectează întregul. Hristos, s-ar putea spune, și-a asumat *pleroma* : prezența Sa în istoria umană este locuirea Sa în această inalienabilitate totală și, prin urmare, slava Sa pătrunde în tot ceea ce este uman *(IITIF* 14). Acesta este unul dintre momentele în care teologia lui Grigore își atinge faimosul universalism: prin întrupare, Hristos conține toată plenitudinea

în unicul model pe care El îl introduce; solidaritatea indivizibilă a umanității este de așa natură încât întregul trup trebuie să fie în unitate cu capul său, fie primul Adam, fie cel de pe urmă [880] . Grigore își bazează această explicație pe Ioan 20:17: când Hristos merge la Dumnezeul și Tatăl său, la Dumnezeul și Tatăl ucenicilor săi, El – în Sine Însuși – reprezintă pentru Dumnezeu întreaga umanitate *(Refutatio confessione Eunomi* [881] *; GNO* , 2:346–47); și, prin urmare, ascultarea lui Hristos față de Tatăl până la moarte va deveni perfectă doar în perspectiva escatologică, atunci când omenirea, adunată în El, se va dărui Tatălui ca un singur trup în actul filial al supunerii, iar Dumnezeu va fi totul în toți *(IITIF* 16). Restaurarea naturii umane, desigur, se extinde la întreaga creație doar în depășirea jugului morții în momentul Paștelui, iar de acolo energia noii puteri trece la întreaga umanitate *(OS* 16:48–49); Odată cu învierea lui Hristos începe, ca să spunem așa, *akolutsh-ul* învierii în unicul trup al umanității *(RCE* 387): o desfășurare care nu va înceta (datorită solidarității naturii umane) până când ultima urmă a păcatului - ultima umbră a morții - nu va dispărea *(IITIF* 15-16). Însă Paștele se va desăvârși doar în învierea întregului trup al umanității, în restaurarea escatologică a creației.

Acum, Trupul mistic al lui Hristos, Biserica, este singura formă vizibilă a acelei naturi restaurate, dar vizibilul dezvăluie ceea ce este încă invizibil; Grigore distinge în învățătura sa despre Biserică (și, prin urmare, despre mântuire) două perioade, două „adunări”: o adunare „parțială” și o adunare a „întregului” *(IITIF* 12-13; *In sanctum Pascha* ; *GNO* , 9:249-50), prima fiind perioada în care, prin acțiunea Duhului Sfânt în Biserică, se împlinește succesiunea învierii lui Hristos și a veșmintelor Sale, iar a doua este restaurarea tuturor lucrurilor, când în unicul trup al umanității Trupul Logosului va fi recognoscibil. În intervalul dintre aceste perioade, Biserica, ca istorie concretă și specială în istorie, este unitatea celor mântuiți; dar, așa cum notează Balthasar, „unitatea teologică a Trupului mistic al lui Hristos se bazează în întregime pe această unitate filozofică. Hristosul întreg nu este altceva decât întreaga umanitate” [882] . Implicațiile universaliste ale gândirii lui Grigore sunt și mai evidente aici: nu poate exista o unitate umană reală, ba chiar o unitate perfectă între Dumnezeu și umanitate, decât în sensul unei solidarități concrete a tuturor persoanelor în totalitatea lor, sau societatea lor, care este singura adevărată imagine a lui Dumnezeu. În acest sens, gândirea lui Grigore subliniază constant o anumită tensiune între forțele contingenței istorice libere și voința veșnică a lui Dumnezeu. Umanitatea este una pentru că a fost creată inițial de Dumnezeu și este voită veșnic de El, astfel încât integritatea sa nu poate fi încălcată; și niciun suflet nu poate fi cu adevărat mântuit - dacă este un suflet uman - în afara *pleromei* umane . Pe de altă parte, deși fiecare persoană este implicată „obiectiv” în mântuirea naturii umane realizată de Hristos înainte de a o primi „subiectiv” *(OC* 32:77-81), tocmai în fiecare persoană, de îndată ce primește imaginea lui Hristos, rezidă și se exprimă în plenitudinea sa asemănarea cu

Dumnezeu (CE 1:78-79). Dumnezeu va deveni totul în toate, conform lui Grigore, nu pur și simplu prin luarea umanității în sine ca o „presupoziție” metafizică a umanului, ci prin fiecare persoană individuală, prin fiecare modulație unică a frumuseții proprii *pleromei (DIPA* 85–86); Luarea în sine a umanului de către El se desfășoară doar în cadrul libertății umane, doar în cadrul determinării noastre. Desigur, păcatul pentru Grigore este întotdeauna într-un fel ceva accidental în umanitate, un fel de privațiune, o boală care dăunează voinței, prin urmare, contrazice libertatea umană și trebuie în cele din urmă îndepărtat de ea, chiar dacă acest lucru necesită iadul (care, conform lui Grigore - așa cum este exprimat destul de clar în *De anima et resurrectione*, — mai degrabă o perioadă de purificare decât o distrugere finală). Răul este în însăși esența sa finit, este cu adevărat finitudine absolută și, prin urmare, ia ființă doar pentru a ajunge la un sfârșit; este un basm cu o concluzie iminentă; dar în lumina infinității lui Dumnezeu, sfârșitul său nu este altul decât dispariția sa; când răul este epuizat, când fiecare umbră, haos, ascundere și violență sunt învinse de infinitatea splendorii, strălucirii, frumuseții și bucuriei lui Dumnezeu, atunci slava lui Dumnezeu va străluci în toate creaturile, precum soarele într-o oglindă limpede, și fiecare suflet — născut în libertatea chipului lui Dumnezeu — se va întoarce de la sine însuși către iubirea Treimii. Nu există alt loc, nicio altă libertate; în cele din urmă, de inevitabilul Dumnezeu, umanitatea este legată prin libertatea sa.

Împărăția escatologică va fi, potrivit lui Grigore, o eternitate „corală”, omenirea se va întoarce la doxologia universală emanată de Dumnezeu și care se va întoarce din nou la El; când nimic nu va mai fi refuzat de bine, când nu va mai rămâne niciun exil, nicio interioritate sigilată și lipsită de reacție, impenetrabilă muzicii cu modelele ei complexe, atunci mărturisirea suveranității lui Hristos va fi ridicată la o singură armonie eternă (DAR 72A-B), iar omenirea va renaște ca creația pe care Dumnezeu o dorește și pe care El a conceput-o în frumusețea Logosului Său. Grigore, în măsura în care înțelege această apariție a umanității „după chip” în termenii unei desfășurări temporale în care idealul și realul devin „cauza” unul celuilalt, este unul dintre puținii teologi care sunt capabili să considere istoria lumii în lumina mântuirii fără a recurge la noțiunea unei istorii sacre plasate ca o insulă într-o mare de temporalitate altfel lipsită de sens (chiar dacă este departe de a-și imagina că o anumită umanitate, extrasă din restul condamnaților, va fi mântuită): istoria lui Hristos, chiar și în specificul său istoric, este și istoria tuturor timpurilor într-un sens absolut literal, istoria stăpânirii Logosului asupra corpului umanității [883] . Din punctul de vedere al Împărăției, timpul este răscumpărat din istoriile noastre păcătoase și, în final, se spune o poveste pe care nicio ordine seculară nu este capabilă să o spună, iar distincția dintre Omul ideal și mulțimea de persoane care au existat vreodată în timp dispare în perspectiva creației bune a lui Dumnezeu. Aici devine din ce în ce mai clară inevitabilitatea universalismului lui Grigore: fiecare persoană, din moment ce Dumnezeu o alege (sau o alege) înainte de toate veacurile *(DHO* 22: 207C–208B), este necesară,

deoarece umanitatea nu poate deveni ceea ce Dumnezeu ar vrea să fie în eternitate dacă trupului său îi lipsește măcar un singur mădular, o singură modulație a acestei frumuseți. Distanțându-se de cei pierduți, umanitatea nu va deveni niciodată ceea ce Dumnezeu a intenționat să fie și nici măcar nu va putea exista ca o creatură făcută după chipul lui Dumnezeu; fără măcar o singură persoană, trupul Logosului va rămâne incomplet, iar planul lui Dumnezeu pentru creație nu se va realiza. Antropologia lui Grigore este similară ca formă cu cea a lui Filon, dacă o considerăm în același interval crepuscular dintre idealism și narațiunea biblică, dar această estompare escatologică a distincției dintre ideal și real îl separă pe Grigore de toți predecesorii săi. După cum notează pe bună dreptate Laplace, „La pensée grecque n'était jamais parvenue à maintenir la liberté dans la nécessité, le temps dans l'éternité [884] [885] .

Împărăția, așa cum o vede Grigore, va fi o stare de acord, realizată în jocul armonios al „unității răscumpărate a tuturor lucrurilor, unite unele cu altele prin reuniunea în Unicul Bine” (7CC 15:466) [886] . Umanitatea pe care Dumnezeu o voiește din veșnicie și pe care El o formează după chipul Său este o participare reciprocă, *o perichorează* , am putea spune analogă *perichorezei* Treimii. Pentru Grigore, Omul primei creații nu este idealul platonic, în comparație cu care indivizii sunt doar umbre, cu atât mai puțin este o formă aristotelică conținută doar în indivizii în care este reprezentată; el este o comunitate vie. Vechiul idealism începe să dispară în narațiunea creației și a răscumpărării; în același timp, un alt idealism este deja anticipat, idealismul restaurării dialectice a universalului din temporalitatea individului. În gândirea lui Grigore, de fapt, nu se subînțelege deloc că umanitatea primei creații este un fel de realitate „ideală”; ci mai degrabă, este vorba despre o judecată escatologică care se abate asupra fiecărei epoci a istoriei umane, despre o Împărăție a păcii în lumina căreia orice altă împărăție apare ca o tiranie; escatologia lui Grigore se dovedește a fi profund „anti-hegeliană” - întrucât nu recunoaște nicio sferă de indiferență istorică, nicio infinitate „rea” și, de fapt, șterge orice graniță între diferit (sau indiferent) și Același, între sensul transcendent și frumusețea suprafeței ființei, între speculație și aparență. Frumusețea platonică suferă epuizare atunci când este transpusă din sfera idealului în sfera fenomenalului; adevărul hegelian se ridică din nou și se ridică deasupra confuziei nelimitate a individului; dar Grigore poate localiza frumosul sau adevărul doar în totalitatea corpului viu al creației. Prin urmare, istoria umană este cuprinsă de ceea ce se află dincolo de ea, își primește sensul dintr-un scop transcendental acestei istorii și este astfel justificată nu de o logică a sacrificiului sau a prudenței proprii, ci de har.

Dacă „esența” umanului nu este altceva decât plenitudinea tuturor bărbaților și femeilor, atunci orice esențialism „pur” devine gol: toate persoanele exprimă și dezvoltă umanul nu ca umbre ale unei idei nediferențiate, ci în multiplicitatea lor concretă și, prin urmare, în toate intervalele și tranzițiile care aparțin diferențierii

lor (eliberate de păcat); și, prin urmare, „esența” umană nu poate fi decât „rezultatul” întregului. Repetiția este „fundamentul” prezenței. Fiecare disimilaritate, împăturită în armonia Logosului, dezvăluie inevitabil frumusețea asemănării divine. Nu rămâne nicio tensiune între ideal și simulacre; așa cum fiecare trandafir își modifică „tema” trandafirului, tot așa asemănarea oamenilor între ei este o succesiune care variază și zăbovește pe drumul spre adevărul său final; Numai escatologic este posibil să vorbim despre prezența umanului și atunci numai ca „rezultatul” repetiției, ca un verdict tematic și analogic. „Originalul” uman, care nu mai este o paradigmă abstractă, apare ca darul și rodul fiecărei repetiții, al fiecărei diferențe și divergențe pașnice; iar unitatea esenței umane în general este concepibilă doar ca tocmai acest dinamism diferențiator, ca unitate a tuturor persoanelor în Spirit, care evocă întotdeauna marea polifonie a creației, conducând-o spre Împărăție. Dar chiar și în Împărăție, această esență nu ne va aparține ca un *proprium fix, epectasisul* nostru nu poate înceta niciodată, nu va realiza niciodată o absorbție finală în frumusețea infinitului. În cadrul escatonului va exista întotdeauna o eliberare escatologică, continuă a creației de fiecare amintire *(ICC* 6: 174), de fiecare „aterizare” anamnestică în absolut, o eliberare într-un viitor perfect. Eschatonul nu oprește nimic, nimic nu se întoarce la originea sa pură; este o împingere eternă, îndrăzneață, departe de lumea noastră, de totalitatea noastră, către lumea adevărată a infinitului. Verdictul învierii va continua, așadar, să fie pronunțat, în fiecare moment, rupând mereu legăturile fiecărei esențe vizibile și reprezentabile, fiecărei pauze în mișcare, fiecărei proporții senin-statice; toate discursurile noastre despre adevăr imanent – despre putere, despre privilegiu, despre necesitate – vor fi înfrânte în natura noastră unică, indivizibilă și se vor dovedi a fi nimic mai mult decât niște gardieni jalnici ai unei granițe impuse unui infinit care – în gloria sa – nu admite granițe. Și chiar dacă finalitatea morții își pierde puterea, puterea de a completa și de a încheia, tot nu mai există niciun refugiu pentru esența noastră – decât în Dumnezeu, unde suntem „în totalitate”. De aceea, în escatologia lui Grigore nu există nicio desăvârșire a medierii și amânării (deși nu din cauza absenței fără fund a semnificatului); nu există nicio sinteză finală sau „odihnă veșnică” acolo, lăsând în urmă toată incompletitudinea urmelor *(vestigia)* și făcând inutilă medierea semnelor (*familia).*) creației. Semnele și urmele rămân; icoanele creației nu vor dispărea atunci când sensul lor va fi înțeles, „îndepărtat” și nu se vor estompa în urme ironice care marchează locul dispariției lor în fața privirii gnostice. Toată expresia este la suprafață, iar în *epectaza* nemărginită a sufletului, suprafața nu va fi niciodată abandonată; deschiderea finită a frumuseții și dorința infinită corespunzătoare pe care o evocă nu vor fi niciodată ridicate la o sferă dincolo de creativitatea estetică liberă a Dumnezeului frumuseții infinite.

Trebuie să spun că scopul discuției mele despre escatologia lui Grigore nu este de a oferi o evaluare ecleziastică generală a universalismului său (și nici nu sunt

autorizat să fac acest lucru de către tradiția ortodoxă). Ceea ce mă interesează cel mai mult este capacitatea escatologiei creștine nu doar de a adopta limbajul unui anumit sistem metafizic, ci și de a schimba radical acel sistem din interior, de fapt răsturnându-l cu susul în jos și în același timp „mântuindu-i" esența; acest lucru explică, fără îndoială, multe despre adevărata natură a teologiei și a metafizicii sale. Gândirea lui Grigore duce la concluzia că escatologia creștină (chiar și atunci când împrumută forma unui anumit idealism) trebuie inevitabil să răstoarne orice discurs prezumțios care ar încerca să pună capăt amânărilor diferenței. Eshatologicul – care rămâne un cuvânt de speranță, un mesaj pascal ce privează moartea de grandoarea sa tragică – joacă rolul unei promisiuni că verdictul lui Dumnezeu justifică partea singularului, numele și chipul celui pierdut și al celui care piere, că dreptatea lui Dumnezeu nu este o reconciliere transcendentală între haos și ordine, violență și pace, ci o reconciliere a infinitului număr de succesiuni de diferențe. Este, prin urmare, o promisiune că dreptatea nu-l va uita niciodată pe celălalt, că celălalt va fi întotdeauna binecuvântat cu o amabilitate infinită și înzestrat cu o demnitate infinită: nu pentru că celălalt aparține abisului eticului, ci pentru că celălalt aparține frumuseții infinite a suprafeței; pentru că, așa cum insistă această escatologie, toată „greutatea" [887]infinită, din care participă toate lucrurile, această muzică infinită și infinit variată se bazează pe fiecare clipă și necesită fiecare voce. Este o narațiune, dar una aleasă de Dumnezeu în momentul Paștelui, întrucât Dumnezeu este Dumnezeu care nu-și abandonează niciodată Preaiubitul, care este bucuria lui Dumnezeu și chipul gloriei Sale. Gândirea creștină trebuie să ajungă în cele din urmă la concluzia că această strălucire pascală, care izbucnește în reflecție nu doar ca o promisiune, ci ca un eveniment constitutiv al întregii memorii creștine, arată falsitatea tuturor teleologiilor noastre lumești: căci nu există un scop bun iminent naturii noastre pe care unii să fie capabili să-l atingă, în timp ce alții nu; și nici nu există un scop „superior" care să poată fi atins doar atunci când cei pierduți, cei care pier, după ce au jucat rolurile care le-au fost atribuite în această dramă, sunt condamnați la uitare. Singurul scop just și demn ni se oferă tuturor și este dincolo de lumile pe care le fabricăm pentru a se potrivi violenței noastre. În noi înșine nu avem nici esență, nici privilegiu, ci aparținem veșnic lui Hristos; Și aceasta este cea mai înaltă libertate, căci este libertatea de moarte – chiar și de ceea ce „creăm" în noi înșine prin propria noastră voință. Pentru a cunoaște această libertate, noi – cuvintele noastre – trebuie să fim rostite din nou în și prin Cuvânt; dar, până la acel sfârșit fără sfârșit pe care îl așteptăm, cuvintele noastre trebuie să vorbească despre acel Cuvânt, să-l invoce asupra altora, să-i cheme pe alții în pace la el – până când primesc (revelate în Hristos) stilul și ritmul infinitului, care este frumusețe și pace veșnică și prin care se poate merge pentru totdeauna.

Partea a treia. Retorică fără excepție. Persuasiunea [888] , Tirania Amurgului și Limbajul Lumii

I. Războiul credințelor

În intervalul diegetic al acestei cărți tocmai traversat, am încercat să arăt (parțial într-o manieră eliptică) că în cadrul tradiției creștine se poate vorbi despre o retorică a păcii, despre o practică a retoricii pașnice, întrucât retorica și frumusețea sunt deja *narate* [890] de gândirea creștină ca pace și ascultă de o înțelegere specială a infinitului: frumusețea precede sublimul, iar infinitatea depășește totalitatea. Mai mult, forma concretă a retoricii creștine - Hristos, cea mai înaltă retorică a Tatălui, Cuvântul Său - apare în cadrul acestei narațiuni creștine ca însăși forma și imaginea păcii, gestul infinit de iubire care depășește orice gest de violență împotriva ei, o frumusețe reală și vizibilă a cărei concretețe și particularitate istorică și estetică evocă un răspuns și un apel la schimbare și a cărei influență poate trăi în timp nu doar ca o negație, ci ca un mod și un stil de existență practicat. Hristos, întrucât nu este un suflet frumos, nu o frumusețe care trece și piere, oferă - în sine - pace, care intră întotdeauna în istorie ca retorică, ca convingere, ca un dar care nu poate fi primit decât ca dar. Dar dacă este așa, poate fi vreodată convingerea pe deplin pașnică? Narațiunea creștină poate fi proclamată, dar va duce ea la acțiunile pe care pare să le promită? Poate fi cu adevărat acordat un astfel de dar?

Aceasta este o întrebare practică, nu doar una teoretică. Afirmația care se face în fiecare proclamație a evangheliei creștine este că, deși toate discursurile seculare despre sens și adevăr aparțin cercului închis al economiei violenței și războiului convingerilor, unde impulsul motrice este puterea – sau cel puțin nu poate scăpa din acest cerc – Hristos traversează liber acest cerc pentru a comunica pacea Sa, fără a înceta să fie adevărata retorică și proclamația deschisă a lui Dumnezeu și totuși fără a lua forma violenței. Dar sunt creștinii capabili să pună în practică cu succes această afirmație? La urma urmei, traversarea acestui cerc de către Hristos a avut loc inevitabil tocmai pe cruce, dezvăluind astfel reacția negativă a lumii la venirea frumuseții infinitului; desigur, conform afirmațiilor teologiei, învierea arată că Hristos învinge discursurile puterii răstignitoare nu printr-o astfel de violență, ci prin mișcarea infinită de reconciliere care este imaginea întregii Sale vieți. Foarte bine; Dar întrebarea cu care a început această carte nu se referă doar la ceea ce cred creștinii, ci și la capacitatea narațiunii creștine *de a convinge.* Ce formă poate lua, pe fundalul unui război al convingerilor, persuasiunea pașnică, mai ales dacă nu se oferă ca un simplu îndemn gnostic *de a scăpa* de lupta ființei, ci pretinde că dezvăluie însăși imaginea creației intenționate și iubite de Dumnezeu? De îndată ce această retorică se adresează altuia și, încercând să-l convingă, întâlnește incapacitatea lui de a se descurca, se află implicată într-un fel de război, o luptă a vocilor care încearcă să se suprime sau să se elimine reciproc; și cum, în astfel de condiții, poate retorica creștină să acționeze ca un gest de pace care tolerează acest război fără a refuza să convingă și cum se comportă și se

desfășoară în mijlocul acestui război, rămânând în același timp o practică de reconciliere mai originală decât orice război? Biserica a știut întotdeauna că prezența lui Hristos în istorie nu numai că încurajează acceptarea frumuseții imaginii sale, ci provoacă și violența puterilor acestei lumi: „Ei vor face război cu Mielul și Mielul îi va birui” (Apocalipsa 17,14). Dar cum poate evanghelia creștină, ca să spunem așa, să răspundă războiului prin război fără a deveni – în măsura în care persuadează *împotriva* și *pentru* – o formă de coerciție, înșelăciune sau dominație? (Cu siguranță, în acest sens, istoria creștinismului nu este deosebit de încurajatoare.) Sau, altfel spus, cum am putea numi practica retorică a Bisericii, dacă Biserica plasează această practică în afara altor stiluri de persuasiune?

Trebuie să subliniez din nou că aici gândirea creștină, ascultând de misiunea sa evanghelică, este forțată să meargă pe un drum periculos; și toate prejudecățile eticii moderne sunt îndreptate împotriva ei. Îl voi cita pe Levinas: „Dreptatea este recunoașterea privilegiului [al Celuilalt] ca Celălalt și a puterii sale, este o apropiere de Celălalt în afara retoricii, care este viclenie, subjugare și înrobire. Și în acest sens, dreptatea coincide cu depășirea retoricii” [891] . Etica, spune el, nu poate fi găsită decât în discurs, care este „o pauză și un început, o pauză de ritm care captivează și încântă interlocutorii – în proză” [892] . Pentru Derrida, ceva mai sensibil, așa cum s-a spus deja, abolirea definitivă a retoricii este imposibilă și, în ultimă instanță, concepibilă doar ca tăcere, ca limbaj al morții; și, prin urmare, filosofia trebuie să-și întreprindă propria violență împotriva violenței și să se păzească cu o vigilență neobosită împotriva oricărei încălcări a „totalizării”. Limbajul eticului trebuie să fie în mod necesar (dacă este un limbaj) o suspiciune neliniștită, o ezitare pioasă, trebuie să fie angajat constant în munca discursului subordonator în examinarea atentă a oricărei dreptăți „nedeconstruibile”. Dar discursul creștin este complet lipsit de etică, dacă într-adevăr acestea sunt condițiile eticii: este întotdeauna într-un anumit sens o retorică a adresei, o campanie de persuasiune; se adresează celuilalt cu intonațiile deschise ale unei chemări invitante, vorbește lumii cu cea mai atractivă elocvență de care este capabil. Proclamă o formă și o imagine, o strălucire - și, prin urmare, nu poate niciodată să asume proporțiile politicos prozaice ale limbajului etic al lui Levinas; dar el nu se poate subordona acelei vigilențe neliniștite care, crezându-se în afara cercului persuasiunii, încearcă să țină sub control excesul retoricii. Prin urmare, singurul lucru care îi rămâne este să reziste atât rigorismului negativ al unui limbaj etic lipsit de retorică (în practică, imposibilitatea retoricii), cât și constrângerilor prudente ale unei supravegheri „imparțiale” a retoricii; Gândirea creștină neagă inevitabilitatea războiului, violența retoricii ca atare și, prin urmare, se dovedește a fi o potențială provocare la război.

Trebuie ținut minte că acolo unde se întâlnesc două convingeri există întotdeauna posibilitatea unei violențe oarecum diferite de „violența metafizicii” și, într-adevăr, anterioară oricărei metafizici, oricărei încercări de a obține controlul asupra realului prin apel la „tema” sa; este o violență care apare din absența oricăror temeiuri finale și din intensificarea ulterioară a încercărilor *de a apela* la condițiile de temporaritate ireparabilă – încercări de a ajunge la o afirmație finală decisivă care ar putea cumva depăși imprecizia nestăpânită a limbajului. Wittgenstein, care a înțeles atât de bine fluiditatea și instabilitatea „temeiurilor” lingvistice și limitările impuse transmiterii sensului de regulile de uz aferente unor practici lingvistice particulare, a înțeles și imensele dificultăți care apar atunci când două „jocuri lingvistice” se ciocnesc, ale căror sisteme de referință și sens nu sunt doar incompatibile unul cu celălalt, ci și reciproc incomprehensibile. În lucrarea sa *„Despre certitudine”,* el analizează cazul posibil în care cineva se confruntă cu credințe și practici bazate pe o viziune asupra realității atât de străină de a sa, încât nici măcar nu poate identifica motivele dezacordului: de exemplu, când întâlnim oameni care preferă să consulte ghicitori decât medici, le putem eticheta credința drept „falsă”, dar procedând astfel, nu facem decât să „folosim jocul nostru lingvistic ca bază pentru *a purta război împotriva* jocului lor lingvistic” [893] . „Am spus că mă voi «lupta» cu un alt om - dar i-aș explica *motivele* mele ? Desigur; dar cât de departe ar merge această explicație? Explicația *motivelor s-ar sfârși* - ar începe *convingerea* . (Gândiți-vă ce se întâmplă când misionarii îi convertesc pe băștinași!)” [894] Wittgenstein s-ar putea să nu poată demonstra în mod satisfăcător dacă convingerea ar putea fi urmată de o dezvoltare a percepției și reflecției care, în integritatea și completitudinea sa, ar compensa argumentele care nu au sens pentru inimile neconvertite, dar sunt în cele din urmă irezistibile în „corectitudinea” lor; Cu toate acestea, el descrie dinamica întâlnirii dintre două viziuni asupra lumii cu o claritate cristalină: „Unde se întâlnesc două principii incapabile să se împace unul cu celălalt, adepții lor se declară invariabil unul pe celălalt nebun și eretic” [895] . Și tocmai acest strigăt: „Eretic!” (sau mai bine: „Infidel!”) introduce amenințarea războiului, a persecuției sau a cuceririi, astfel încât aici este aparent nevoie de un discurs mai detașat și mai neîncrezător despre descurajarea etică: adică este necesară o observație hermeneutică neobosită și imparțială a retoricii. La urma urmei, „înțelegerea” la care se străduiesc adesea două viziuni asupra lumii diferite este, în general, un fel de cale de mijloc între tropi, figuri diferite.[896] , narațiuni și metafore; astfel încât această înțelegere se dovedește adesea a fi o neînțelegere, fiind suprimată cu forța de o strategie retorică și estetică ce „înecă” fracturile diferenței autentice în ipocrizia nesfârșită a unui stil seducător și permite astfel unei părți să o ignore pe cealaltă cât timp dorește. Deși nu poate exista o bază sigură mai profundă decât suprafața lingvistică pe care înțelegerea și neînțelegerea s-ar putea reconcilia, chiar dacă noi înșine suntem în întregime limbaj, iar violența persuasiunii nu constă în „înstrăinarea” de starea „naturală”, ci doar într-un „metabolism” semantic, în circulația sinelui ca text, rămâne totuși

motivul violenței, al cărui pericol constant unii îl văd în retorica persuasiunii. Poate că un creștin ar susține că nu retorica ca atare este violentă, ci doar anumite tipuri de persuasiune; dar acest lucru nu modifică în niciun fel adevărul că, în absența unui fundament metafizic sigur pe care s-ar putea sprijini diversitatea convingerilor și în lumina apelului retoric aparent inevitabil la rațiuni implicite în orice practică a convingerii, ar putea părea un imperativ etic ca fiecare discurs al „adevărului" să fie supus vigilenței neobosite a unei suspiciuni hermeneutice conștiente „nefondate". Și, în cele din urmă, marele și multiformul „poem" al creștinismului iese în evidență prin specificitatea sa, precum un monument printre multe monumente, eliminând într-un fel, dacă nu chiar absorbind, alte narațiuni și detronând alte monumente ca idoli. Vigilența hermeneutică care se protejează împotriva puterii absolute a convingerii, care rezistă la tot ceea ce este intratabil în orice discurs al sensului, care încearcă cu răbdare să deconstruiască fiecare ierarhie din cadrul totalității, apare poate - într-o lume a convingerilor aflate în război - ca singura formă de încredere de pace; nu, desigur, ca o pace definitivă, ci ca un armistițiu prudent, ca un exercițiu pios de atenție care luptă, pe cât poate, împotriva reducerii la tăcere a oricărei voci, oricât de fragilă, și, prin urmare, împotriva triumfului oricărei voci, oricât de puternică.

Prin urmare, mai presus de orice, pare înțelept și responsabil din punct de vedere moral să luăm în considerare pretențiile acestei alte ordini de pace, această vigilență metaretorică conținută și reținută – castitate disciplinată și disciplinantă – această hermeneutică. Este – sau ar putea fi – reconciliere?

II. Violența hermeneuticii

Înainte de a merge mai departe, trebuie să explic în ce sens folosesc cuvântul „hermeneutică". Îl folosesc în sensul dat de Heidegger și adepții săi: ca o disciplină filosofică înțeleasă ca o examinare răbdătoare a istoriei metafizicii și a declinului său, o însușire a „istoriei ființei" ca dezintegrare, un efort de a elibera gândirea de orice ontologie dominantă, de orice încercare de a găsi un „fundament" al ființei. Proiectul hermeneutic privește istoria Occidentului ca pe o cronică a unor epoci metafizice succesive, nu în speranța de a descoperi un adevăr mai primordial decât metafizica, ci într-o încercare de a înțelege autorevelarea ființei *ca* declin și dezintegrare și, prin urmare, de a conduce gândirea dincolo de violența metafizică. Aceasta este hermeneutică în sensul dat termenului de, de exemplu, Gianni Vattimo [897] și într-un sens compatibil cu ceea ce John Caputo numește „hermeneutică radicală": este o practică de interpretare care presupune că a desființat complet fundamentele și că, prin urmare, este acum liberă să întreprindă deconstrucții bazate pe propriile principii. Hermeneutica urmărește să abandoneze orice „gândire puternică despre ființă" și să adopte stilul „gândirii slabe" (termenii lui Vattimo), care ascultă tradiția textuală

a epocilor gândirii occidentale și răspunde acesteia ca istorie a declinului metafizicii; iar acest lucru include inevitabil în teoria sa a referinței epocale și tradiția teologiei.

Trebuie menționat, totuși, că acest lucru nu se face întotdeauna dintr-o poziție de presupus avantaj. În orice caz, Vattimo, în recenta sa revenire în „sfera" credinței creștine [898] , a înțeles proiectul hermeneutic și nihilismul său inerent nu ca pe o contradicție cu tradiția creștină, ci ca pe o realizare unică a sa, ca rezultat al propriei tradiții textuale a teologiei. El a interpretat chiar teoria sa despre genealogia nihilismului, secularizarea, declinul metafizicii și slăbirea gândirii ca pe o transcriere filosofică a istoriei mântuirii; gândirea occidentală, susține el, a ajuns să respingă orice gândire puternică despre ființă și, prin urmare, a ajuns să înțeleagă ființa nu ca pe o structură absolută, ci ca pe un eveniment, ca o consecință hermeneutică *a kenozei lui* Dumnezeu în Hristos, adică ca o consecință a istoriei proclamării creștine. Povestea unui Dumnezeu care creează din iubire și nu din necesitate, care devine om pentru a experimenta violența mai degrabă decât pentru a o impune, care nu condamnă atât de mult, cât se găsește condamnat - această poveste, potrivit lui Vattimo, ne-a răsturnat conceptul despre divin, ne-a învățat să vedem ființa nu ca pe o structură și o ierarhie, ci ca pe un eveniment și ne-a arătat cum, prin iubire milostivă, am putea înceta să ne mai agățăm de conceptele noastre de „substanță", „temei", „putere" etc. Vattimo este aproape singurul hermeneut care vede lucrurile în acest fel, iar propriul său proiect poate să nu fie în întregime relevant pentru discuția mea, dar merită luat în considerare și cel puțin să ne întrebăm dacă nu cumva ar putea fi un model pe care teologia ar trebui să îl adopte în interpretarea relației dintre teologie și istoria metafizicii. Într-o oarecare măsură, cu siguranță ar trebui să fie; Dar trebuie să fim în gardă, căci această cale duce la o convergență între teologie și nihilism (abolirea absolută a transcendenței lui Dumnezeu), care nu este cu mult mai bună decât vidul unei teologii a „moartei lui Dumnezeu" și împărtășește cu aceasta din urmă o neînțelegere fundamentală a ideii creștine de transcendență divină (deși Vattimo, mai înțelept, se limitează la a considera istoria proclamării în cadrul tradiției și astfel reușește să evite alunecarea într-un fel de parodie apocaliptică a lui Hegel). Discursul lui Vattimo despre *kenoză* , complet opus tradiției teologice, nu este echilibrat de niciun discurs inteligibil despre exaltare; astfel încât pare să privească doar un fel de transcendență ontică, un fel de vârf divin care încununează ierarhia totalității, o apoteoză speculativă a ființei a cărei putere este cu adevărat epuizată de *kenoza* divinului. Totuși, așa cum am arătat deja mai sus, transcendența cu adevărat ontologică introdusă în gândirea occidentală de gândirea creștină este un act infinit atât de *kenoză* , cât și *de pleroză* [899] în unitatea lor, completă în auto-revărsarea sa, golindu-se în *apatheia* sa de nezdruncinat . Vattimo are cu siguranță dreptate când interpretează istoria nihilismului ca fiind, într-un fel, consecința invaziei creștine a metafizicii occidentale, dar se înșală presupunând că această invazie

a luat forma unei simple inversiuni a primatului dintre transcendent și imanent și nu a unei exaltări a finitului spre infinit. Și nu este această exaltare cea mai importantă parte a istoriei declinului metafizicii: nu pur și simplu slăbirea gândirii cauzată de proclamarea unui Dumnezeu devenit om, ci transcendența irezistibilă și „revoluționară" care a lovit gândirea cu vestea mormântului gol? Căci Paștele este cu adevărat o revoluție, răsturnarea stăpânirilor și a puterilor; nu moartea lui Dumnezeu a avut loc în el, ci moartea multor zei, moartea imanenței. Zeii au fost complet lipsiți de rangul lor înalt, dar nu și Dumnezeu, care *va fi acolo unde va fi* [900] , care este plenitudinea întregii ființe în abundența și gloria sa. Conform proclamării creștine a răscumpărării, totul este de acum înainte ridicat la o transcendență inevitabilă, dezrădăcinat din toate „temeliile", și uităm acest adevăr *hermeneutic* dacă continuăm să ne gândim la putere și slăbiciune, sau la plenitudine și revărsare, sau la dreptate și milă, sau la transcendență și imanență ca la simple opusuri, în loc să le vedem reconciliate în infinitatea realității atottranscendente a lui Dumnezeu. Această temă este foarte importantă chiar și în cadrul problematicii esențial etice care inspiră proiectul lui Vattimo. Căci slăbirea gândirii duce întotdeauna (chiar și în limitele tradiției noastre textuale și culturale specific iudeo-creștine) în mod necesar la iubire milostivă? Și este iubirea milostivă lumina proprie acestei slăbiri a gândirii și care este vizibilă în ea? Nu se străduiesc oare nihilismele tot mai nestăvilite și violente să umple imediat acele spații goale unde odinioară stăteau solide și indestructibile, așa cum ni se părea, citadele adevărului? Este periculos să credem altfel, dar este și mai periculos să uităm că tocmai proclamarea adevăratei transcendențe a lui Dumnezeu, a puterii Sale de a judeca și a glorioasei înălțări a Celui Răstignit învață cultura creștină să vadă în cei slabi, suferinzi și umiliți puterea și slava ființei, misiunea specială de judecată comunicată lor de Dumnezeu și chipul Celui care a biruit lumea [901] .

Istoria ne confruntă cu o multitudine de proiecte mondiale ale adevărului, în ordinea vizibilității cărora multe lucruri pot fi reduse la o nouă invizibilitate: cei pe care Hristos ne-a învățat să-i privim așa cum nu puteam înainte – săracii, slabii, paralizații, schilozii – toți aceștia pot fi ușor obscurizați din nou de fenomene stabile precum, să zicem, comoditatea forței de muncă ieftine, povara economică a șomajului, inutilitatea și irelevanța celor care nu au „putere de cumpărare", acei oameni care sunt supuși beneficiului societății. Atunci nu va fi nostalgie metafizică, ci fidelitate față de adevărata proclamare a Paștelui – ca moarte a totalității – să-L chemăm pe Hristos, înviat și domnind în glorie, pentru a face irefutabilă ordinea care altfel este invizibilă.

Fără a vorbi despre Vattimo și despre intențiile sale extrem de bune, trebuie să-mi mărturisesc sincer propriile suspiciuni hermeneutice despre hermeneutică; sper că mi se va ierta întrebarea dacă dorința de a nara moartea metafizicii (înțeleasă, chiar și sub forma unei referințe epocale, ca o poveste singulară) nu

aparține adesea unei strategii a puterii, în slujba unei dorințe profunde, chiar inconștiente, de a plasa santinele la granițele tuturor celorlalte narațiuni: atunci această dorință nu este deloc o bucurie în jocul deschis și atelic [902] al diferenței, ci o supraveghere atotcuprinzătoare care protejează împotriva oricărei narațiuni care ar pretinde prea multă completitudine. Există, de fapt, o modalitate de a limita narațiunea morții metafizicii la un fel de critică internă a tradiției occidentale sau aceeași narațiune nu devine întotdeauna și inevitabil un fel de discurs „colonialist" propriu, impunându-și despotic negațiile asupra tuturor celorlalte narațiuni? Suspiciunea critică față de orice metanarațiune reprezintă încă un fel de prejudecată hermeneutică, un act de poziționare și critică ce precede proclamarea oricărei narațiuni care pretinde că înțelege metanarativitatea ca atare și, prin urmare, această suspiciune își permite să impună un fel de tăcere – guvernată de o ironie condescendentă ce poate acționa chiar ca toleranță – o tăcere care nu va risca să se opună oricărei pretenții de adevăr. Dar apoi, desigur, apare un imperativ moral de a încerca să eliberăm contingența și diversitatea diferitelor narațiuni de ambițiile mereu crescânde ale acestei istorii monolitice a metafizicii. Suspiciunea față de orice metanarațiune revendică, de asemenea, o conștientizare profetică a ceea ce trebuie să fie întotdeauna o metanarațiune și unde trebuie să se distingă întotdeauna de narațiuni mai legitime și finale. Desigur, puterea de a nara sfârșitul metafizicii occidentale este, prin extensie, puterea de a aborda toate narațiunile dintr-o poziție post-metafizică și de a emite o judecată finală asupra lor – chiar și în timp ce facilităm apariția lor. Și aici trebuie să ne întrebăm dacă o astfel de judecată – exprimând o necesitate „morală" – nu ar necesita un regim social special: este dificil de imaginat că un astfel de stil de izolare nu ar duce (chiar și indirect) la un alt stil – un stil de coerciție mai convingător, mai subtil și mai convingător. Singurul tip de „supraveghere" capabil să țină la distanță „totalitatea" în numele multiplicității diferenței este genul de vigilență care trebuie să limiteze și să rezume proleptic [903] fiecare narațiune spusă. Ca expresie practică particulară a indeciziei hermeneutice, o astfel de vigilență nu poate fi pur și simplu o umilă *Gelassenheit* [904].diferență, dar trebuie să aibă și funcția de superioritate față de celălalt, de a ști dinainte cât de departe poate merge narațiunea celuilalt înainte de a deveni un mit evident și, prin urmare, de a ști când să ignore alte voci și când să le complacă în loquacitatea lor fermecătoare sau enervantă. O astfel de evlavie a rezervării nu poate fi niciodată doar o evlavie privată (la fel cum intimitatea nu ar putea fi proprie limbajului), ci trebuie să necesite în mod necesar un spațiu public de discurs ale cărui limite sunt asigurate de un aranjament politic specific în interesul unei forme specifice de etică, astfel încât în acest spațiu fiecare narațiune avansează așa cum adevărul trebuie să avanseze, în umbra discursului dogmatic al neadevărului. Adevărul neadevărurilor necesită pluralism pentru a fi civilizat (conform unei înțelegeri specifice a civilității), pentru a se conține și a se submina, pentru a ieși din sine într-un spațiu neutru în care identitatea culturală și tradiția sunt proprietăți

negociabile, chiar și artefacte atractiv demodate. Ne-am putea întreba, pe bună dreptate: oare narațiunea amurgului metafizicii, care introduce gândirea într-o stare indefinită de slăbiciune crepusculară, reflectă cu adevărat erodarea treptată a acelei presupuse premise metafizice a Occidentului, conform căreia acesta (Occidentul) impune finitudinea narațiunilor sale oricărei alte narațiuni, sau această narațiune arată pur și simplu calea cea mai ocolită către sfârșitul metafizicii, ascunzând un regim „total" sub masca unei istorii hermeneutice epuizate și rușinoase a secularizării? La urma urmei, Occidentul este *un Abendland* [905] *,* se află sub influența specială a luminii apusului – a apusului –; filosofia a fost întotdeauna, într-un fel, un discurs al amurgului, un discurs al desăvârșirilor; bufnița Minervei, așa cum am fost informați cu exactitate, zboară tocmai la amurg. Narațiunea magistrală a completărilor riscă să-și dezvăluie, în cele din urmă, toate bunele intenții ca o ascundere a ambițiilor sale sub masca pasivității hermeneutice, iredentismul său narativ [906] sub masca „slăbiciunii" și poftele sale sub aparența unei capitulații complete, astfel încât indiferența acestei narațiuni magistrale față de toate celelalte narațiuni (datorită plasticității sale inerente) va părea inimitabilă.

Nu se poate nega impulsul etic care poate alimenta o „hermeneutică radicală", nici nu se poate nega că istoria metafizicii (în sensul mai restrâns, înțeleasă ca istoria filosofiei occidentale) a culminat mai presus de toate în dezintegrarea conceptului puternic de ființă (interpretat filosofic). Nici nu se poate trece cu vederea realitatea foarte tangibilă a violenței în care metafizicul și metanarativul au fost adesea implicate. Căci violența metafizicii nu este pur și simplu o luptă abstractă pentru putere asupra fundamentelor realului, ci violența reală a istoriei însăși, manifestată în campanii imperiale, colonialiste sau de „bun simț" care au încercat să se justifice apelând la un „adevăr" mai fundamental. Dar chiar și așa, practica pioasă a suspiciunii hermeneutice, deși pare să fi fost deposedată de orice fundament, nu este mai puțin demnă de examinarea atentă a suspiciunii nietzscheene: nu ascunde oare renunțarea la puterea asupra realului o formă mai subtilă de putere, o violență finală (sau violența finitudinii), o tiranie a amurgului? Căci deconstrucția metafizicii occidentale și privilegiul critic aferent de a deconstrui fiecare metanarațiune trebuie întreprinse într-o stare de abstractizare structuralistă care, în sens larg, reprezintă intruziunea violentă a fiecărei narațiuni tocmai acolo unde ar dori să fugă. Hermeneutica post-metafizică a suspiciunii, nu mai puțin decât gnoza hegeliană, trebuie să fie întotdeauna în fruntea curentului principal, conștientă de sfârșitul inevitabil al tuturor narațiunilor; și tocmai din acest motiv are nevoie de o alianță cu un anumit regim special: în măsura în care nu își asumă niciun control asupra diferenței, trebuie să ia forma unui fel de *Gellassenheit critică.*în raport cu toate vocile; dar, în măsura în care rezistă mișcării „totalizante" din fiecare narațiune, trebuie să medieze și între toate vocile, ca o condiție metanarativă a imposibilității unei soluții finale, o condiție care este presupusă înainte ca un discurs să se poată

articula deschis. Și pentru ca această eliberare a diferitelor voci să fie posibilă, trebuie mai întâi asigurat un spațiu neutru: în măsura în care diferența trebuie transformată în indiferență, atâtea voci trebuie suprimate; consensul opiniei comune îl exclude întotdeauna pe inventatorul prea vorbăreț, pe povestitorul care știe prea multe. Desigur, nu poate exista nicio îndoială că aceasta este tocmai forma pe care o ia constrângerea etică; dar este eficientă doar în măsura în care face diferența sigură - fără a impune o tăcere totală, prin stabilirea unor limite ale inteligibilității, prin trasarea unei linii de demarcație pe care nicio narațiune nu o poate traversa fără a deveni discursul ilicit al cunoașterii imposibile. Hermeneutica radicală pare să încerce să nu suprime nimic prin forță; încearcă, poate serios, să fie meșteșugul răbdător al suspiciunii salutare, cel mai lipsit de ambiție impuls de eliberare. Dar pe cine, sau ce, eliberează ea?

Această întrebare trebuie pusă mai ales pentru că un discurs mai mult sau mai puțin „nefondat" al suspiciunei pornește întotdeauna de la un loc care precede diferența dintre o narațiune și alta și, prin urmare, tratează această diferență într-un mod oarecum superficial. Retorica creștină, dimpotrivă, trebuie să pornească tocmai de la această diferență însăși, de la acest interval dintre narațiuni care nu poate fi decis prin referire la un temei referențial incontestabil, mai profund decât narațiunile, dar nici nu poate fi decis de pe poziția unei metanarațiuni de neconceput sublime, care ar necesita ca fiecare narațiune să devină conștientă de statutul său de simplă mitologie locală și opțională. Să ilustrăm această diferență cu un exemplu: Cel Neoplatonic își risipește puterea și frumusețea inepuizabilă reducându-și radiațiile la o scară de participări; Treimea creștină nu coboară pur și simplu, radiind abundența sa generoasă, ci își împărtășește liber, creativ lumina tuturor lucrurilor, adunându-le într-o mișcare nesfârșită de dăruire și întoarcere a darului și nu cunoaște nicio putere care să nu fie și o epuizare inepuizabilă a sa însăși, o dăruire a tuturor lucrurilor și o primire a tuturor lucrurilor; o narațiune vorbește despre „împrumutul" ființei, dar bazându-se pe ceva auxiliar (rezerve, *fundamente* , [907]fundamente), în timp ce cealaltă narațiune vorbește despre un dar al ființei, radical lipsit de temei, căruia trebuie să te dăruiești întotdeauna pentru a fi primit în mod adecvat. Pentru un critic predispus de structuralismul metafizicului să considere aceste două exemple ca variante ale aceluiași impuls „fundamentalist", diferența dintre ele poate fi interesantă, dar nu reprezintă în niciun fel o ruptură în istoria metafizicii ca atare (care este, în cele din urmă, istoria rupturilor epocale, dar și istoria obscurării urmelor, în fiecare caz și întotdeauna istoria uitării diferenței ontologice). Dar – din punctul de vedere al gândirii creștine – diferența dintre aceste două narațiuni constă în însăși esența libertății, în însăși imaginea păcii oferită de Biserică, iar hermeneutica ontologică a istoriei metafizicii nu poate decât să obscureze această imagine. Poate că atunci practica criticii post-teologice este cel mai bine definită ca o uitare încăpățânată și voită a narațiunii diferenței. Însă tocmai acolo unde o narațiune se abate de la alta – sau este un fel de complement al alteia –

se poate deschide calea către eliberare (și, ca să spunem simplu, gândirea creștină consideră că narațiunea sa este singura care anulează narațiunile violenței care domină istoria). Ar fi tentant să sperăm că o hermeneutică radicală ar putea acționa ca o forță restrictivă capabilă să impună pacea asupra spațiului diferenței – dacă nu în interesul justiției, atunci cel puțin din considerații de prudență; dar tocmai această pacificare a „poziției" diferenței – anterioară unei diferențieri autentice – este ceea ce creștinii ar trebui să evite, ca o violență ce ar subjuga Evanghelia și ar reduce renararea îndrăzneață a lumii la o simplă discuție exotică și goală undeva la periferia lumii, în afara forului.

Desigur, principala problemă aici este problema puterii. Potrivit lui John Caputo, adevăratul scop al hermeneuticii postmetafizice este o revoltă împotriva puterii stabilite, împotriva discursurilor sale totalizante, împotriva supremației sale asupra narațiunilor care i-ar putea rezista și ar încerca să scape de sub controlul său; această hermeneutică vrea să ofere spațiu tuturor vocilor, pentru a demonstra că dezbaterea este lipsită de sens [908] . Aici, vocea sa sună clar ca și cum ar apăra o strategie de liberalism simplu, un fel de igienă socială care ar proteja deschiderea pieței ideilor de ambițiile prădătoare ale metanarațiunilor nestăvilite (și împuternicite politic). Caputo nu pretinde că proiectul său ia o poziție dincolo de orice mit ca atare: interesul său, susține el, constă în promovarea unui anumit mit [909] , mitul dreptății, și în crearea unei multitudini de mici mituri eliberatoare care ar putea răsturna jugul marilor narațiuni ale ființei, astfel încât mitul fundamental al dreptății să exercite și supraveghere asupra micilor mituri [910] . Dar, din nou, vedem clar aici ceva din familiara întoarcere la propriul discurs pentru a-l proteja de critică: recunoscând că miturile mele sunt mituri, câștig libertatea (împreună cu o conștiință curată) de a le desfășura printre narațiunile lumii ca limite impuse „excesului" acesteia din urmă. Într-un anumit sens, acesta este un gest de ocultizare care ascunde capacitatea violentă a hermeneuticii radicale în spatele unui ecran de imparțialitate critică. În mod similar, Derrida susține probabil, prin urmare, că „dreptatea (…) nu este deconstruibilă" și că „deconstrucția este dreptate" [911] , că este în natura justiției să-și facă cererile în numele celuilalt și că acest lucru precede fiecare narațiune a Aceluiași (așa cum se numește) și că deconstrucția (dacă poate fi practicată) servește scopurilor justiției și este, de fapt, cursul suspiciunii critice pe care justiția trebuie să o urmeze atunci când marile narațiuni amenință să înghită „alteritatea"; dar acest lucru poate însemna și că o anumită practică a deconstrucției este dusă dincolo de orice deconstrucție. Și, deși hermeneutica radicală poate pur și simplu să caute căile unui pluralism pașnic în care vocea nimănui nu este suprimată, ea poate totuși să adăpostească în sine o tendință de a subjuga însăși diferența pe care încearcă să o elibereze; introduce, sau cel puțin prefigurează, statul de drept sau cel puțin statul unui discurs legitim care ar încerca să acomode toate vocile într-o singură paradigmă neutră de restricție neutră. Dar poate că această paradigmă în sine constituie o contradicție

completă cu acele narațiuni pentru care pare să elibereze spațiu; acest tip particular de toleranță poate, cu o probabilitate mai mare sau mai mică, să desfășoare o violență subtilă, dar absolut distructivă, împotriva acelor narațiuni ale căror pretenții depășesc limitele restricției politicoase. Oricât de admirabile ar fi intențiile etice ale hermeneuticii radicale, ea însăși poate fi distrusă, fără să vrea, de natura specifică a tuturor narațiunilor care nu consimt la constrângerea impusă lor de „mitul dreptății", întrucât acesta este singurul mit care guvernează războiul credințelor din metanarațiunea dogmatică a lipsei de adevăr. Fie cum ar fi, în măsura în care încearcă să subsume o asemenea multitudine de narațiuni sub numitorul comun al istoriei metafizicii și în măsura în care încearcă să preceadă fiecare narațiune cu o narațiune a imposibilității unei soluții finale, hermeneutica radicală rămâne o metanarațiune, un discurs al puterii și forței, indiferent cum se deghizează într-un fel de neputință fundamentală.

Aceasta poate părea o judecată foarte grosolană, dar este cu siguranță permisă. Violența hermeneuticii este tovarășul (și umbra) inevitabilă a unui fel de pasivitate binevoitoare; acceptând cuvântul despre sfârșitul metafizicii asupra credinței, într-o stare de resemnare salutară, conștiința hermeneutică dobândește și ea un avantaj incontestabil. Asemenea raționalității neutre a mitului iluminismului, hermeneutica radicală se duce dincolo, ocupând locul unde fiecare narațiune ar dori să-și depășească poziția de mit local, cu o cunoaștere anticipativă a ceea ce poate și nu poate fi niciodată văzut. Ea proclamă sfârșitul războiului adevărurilor, transformând fiecare dezacord în propriul său adevăr (sau anulându-l prin acest adevăr); spațiul hermeneutic este inaccesibil, este punctul arhimedic spre care se deplasează fiecare tradiție care deviază de la centru. Deși Lyotard susține în repetate rânduri că toate narațiunile particulare, locale și religioase trebuie să aibă propriile drepturi, protejate de metanarațiunile atotcuprinzătoare, el îndreaptă și una dintre cele mai severe critici ale sale împotriva „narațiunilor tribale" care provoacă război, folosind naziștii ca exemplu al narațiunilor tribale (cum ar fi mitologia rasei ariene) [912] ; el observă că anumite comunități care se unesc în jurul numelor și narațiunilor lor nu pot decât să reziste hegemoniei capitalului, deoarece formele de rezistență inerente acestor comunități sunt mai mult sau mai puțin susceptibile de a contribui la această hegemonie [913] . (Aproape că nu este nevoie să spunem că aici nu se pune întrebarea dacă problema rezidă în „sistemul tribal" ca atare sau pur și simplu în tradițiile speciale ale triburilor individuale sau dacă pot exista într-adevăr comunități separate cu propriile limbi și nume care se opun *în esență* răului politic, cultural și social pe care îl deplânge Lyotard.) Caputo, cu „mitul său despre dreptate", care se presupune că apără primatul pretențiilor celuilalt împotriva oricărui limbaj al adevărului „esențial", remarcă odată că „întreaga idee a mitului dreptății este de a evita «jocul favoritelor» prin care mitul dreptății este trădat atunci când un anumit popor ales (evreii) sau un anumit popor al lui Dumnezeu (creștinii) este singularizat, ca și cum ar exista popoare

ale lui Dumnezeu și popoare fără Dumnezeu și ca și cum Dumnezeu i-ar prefera pe evrei egiptenilor, pe creștini evreilor, pe europeni non-europenilor etc. Întreaga idee a dreptății este ca «nimeni să nu fie exclus din Împărăție, iar aceasta înseamnă că Împărăția nu se află într-un loc izolat" [914]Semnificația unei astfel de remarci este transparentă și perplexă: chiar dacă mitul dreptății este profund legat – prin originea sa – de mitul Dumnezeului alegerii, care îl alege pe celălalt drept favoritul său și nu îl înzestrează pur și simplu pe celălalt cu o alteritate lipsită de echivoc și inviolabilă, acesta este, în cele din urmă, un mit fără topologie și fără dialect autohton, nu aparține niciunui popor și trebuie să uite de diferențele dintre oameni; evreii participă la dreptate, dar numai în măsura în care ar fi de acord să înceteze să mai fie evrei (la urma urmei, în afara narațiunii alegerii lui Israel, pot evreii să rămână evrei?). Deci, este aceasta eliberare? Pe cine vor ei să elibereze aici – și de ce? Exemplul atât al lui Lyotard, cât și al lui Caputo ne face să ne amintim cât de mult liberalism nereflectat și formulat stă la baza „radicalității" acestei hermeneutici, mai ales atunci când devine un model de discurs public, și câtă aroganță: există un moment în care toate narațiunile culturale individuale, supuse supravegherii atente a unei „justiții" nelocalizabile, nu pot avea decât caracterul nostalgiei, al memoriei etnice, al culorii locale sau chiar al bolboroselii sălbatice, cărora le dăm loc cu toleranță; atunci orice credință este *un foci de devoțiune* [915], un fel de personalitate accidentală care trebuie practicată într-un *temenos special.*, împrejmuită de orice publicitate, păzită de lari și penați, adică un fel de păgânism local. Dar credințele și tradițiile pretind prea adesea și mai mult: ele revendică întreaga ființă, istoria, adevărul și refuză cu încăpățânare să accepte locul care le este acordat, ca să spunem așa, la periferia forumului, în „galeria" unde subiecților exotici cuceriți li se permite să-și etaleze excentricitățile colorate. Trebuie adăugat că pericolul reprezentat de tradițiile divergente este destul de real, iar prudența hermeneuticii post-metanarative este poate tocmai înțelepciunea imperioasă și restrictivă de care are nevoie o cultură a pluralismului (permisă de această înțelepciune și, prin urmare, capabilă, la rândul ei, să o permită din necesitate reciprocă); dar acest lucru nu ar trebui în niciun fel să ascundă adevărul că o astfel de hermeneutică este o violență reală, la care se recurge, poate ca răspuns la o altă violență (sau numai atunci când se simte amenințarea alteia), dar totuși o violență. Mai mult, este o practică care ignoră inevitabil complexitatea absolut ireductibilă a relațiilor dintre societate și individ și dintre specificitatea celuilalt și specificitatea tradiției; trece cu vederea măsura în care comunitățile și clanurile particulare se dovedesc a fi singura formă de opoziție față de „totalitate" și măsura în care metanarațiunile se dovedesc a fi singura modalitate de a te elibera de metanarațiuni. În cele din urmă, nu există niciodată un loc neutru sau un punct de vedere unic și just; există, totuși, diverse narațiuni ale libertății, unele poate mai eliberatoare decât altele, în raport cu care „mitul dreptății" însuși poate juca adesea rolul unei constrângeri nedrepte impuse din exterior. Acest mit este într-adevăr un mit (Caputo are dreptate aici), deși aroganța sa meta-metanarativă se transformă

mult prea ușor într-o uitare a propriilor origini mitice și ambiții imperiale, a propriei pretenții de a narați ființa cu o autoritate mai mare (chiar dacă acest mit o face ca o narațiune a dezintegrării ireparabile), a propriei voințe de putere. Dacă este așa, ospitalitatea acordată narațiunilor de către pluralismul post-metafizic (după acest model) este foarte asemănătoare cu paharul de vin lăsat pentru Ilie la Paște: dacă profetul ar fi apărut și ar fi cerut jertfa de băutură destinată lui, cei adunați la ospăț ar fi suferit un șoc puternic; un astfel de șoc apare întotdeauna atunci când o narațiune încearcă să se spună până la capăt, ca și cum ar fi un adevăr de care alte narațiuni trebuie să asculte.

Poate că o omisiune nefericită și neglijentă strică întregul discurs. Are sens să vorbim despre metanarațiuni ca atare – sau chiar despre narațiuni locale ca atare – în completă indiferență față de ambițiile incompatibile pe care le ascund, față de scopurile diferite pe care le urmăresc și față de poveștile posibil ireconciliabile pe care le spun? Are oare vreun rost să vorbim despre strategia puterii – sau despre legitimarea puterii – într-o metanarațiune concepută abstract? La urma urmei, puterea nu beneficiază neapărat de un apel la o garanție metafizică a exercitării sale; adesea, tocmai în cea mai mare libertate a sa, se narează pur și simplu ca putere, ca cucerire și subjugare cavalerească. Metanarațiunile – sau narațiunile adevărului – sunt adesea încărcate de ambiguități morale, tendințe încăpățânate spre superioritate critică și pot, de fapt, să ascundă, să submineze, să ironizeze și să submineze discursurile puterii care încearcă să le însușească (biserica bogaților, de exemplu, ascultă iar și iar, nu fără o oarecare teamă, propria sa interpretare *a Magnificatului).* Puterea este adesea cel mai bine servită de ceea ce este capabil să se demitizeze complet și, în acest proces, să-și reevalueze toate valorile: piața glorifică spiritul nemilos al profitului, lipsit de orice premisă metafizică; imperiul îndeamnă legiunile să ia armele pentru gloria dominației, nu în numele destinului; utopia socialistă extorcă ascultarea de la poporul pe care îl conduce prin confiscare, închisoare și tortură, și nu prin intermediul idealurilor sale - și astfel profitul, dominația și supunerea devin adevărul tautologic al culturii, „binele” indestructibil care nu-și poate pierde niciodată fundamentele, deoarece nu pretinde că se sprijină pe ele. Odată ce cerurile sunt abolite, pământul poate fi exploatat la maximum, este acum infinit maleabil, este locul unde valorile sunt create printr-un exces de voință.

Aici Caputo ar dori să folosească mici mitologii care ar răsturna marile narațiuni ale puterii, iar Lyotard ar dori să ceară ca diferențele să fie lăsate libere; dar astfel de mitologii pot face puțin împotriva unei puteri al cărei singur mit este însăși puterea. Doar alte metanarațiuni, alte narațiuni ale ființei, alte *evanghelii* [916] pot rezista acestei metanarațiuni ; umila hermeneutică a suspiciunii eșuează aici, deoarece nu poate fi cu adevărat (decât prin gestul metafizic prin care își proclamă abnegația) o altă tradiție a virtuților, o metafizică sincer diferită și neapologetică.

Eforturile lui Caputo de a crea, ca să spunem așa, o etică postetică dezvăluie în mod strălucit inutilitatea oricărei încercări de a face inteligibil orice discurs al dreptății opus discursurilor puterii și superiorității în absența metafizicii menționate anterior. Ultimele sale lucrări, în special *Împotriva eticii* [917] , sunt pătrunse de ideea unei obligații externe cu care (ca și în cazul alterității infinite a celuilalt) omul se întâlnește brusc în vulnerabilitatea sa și care nu este reductibilă la nicio dimensiune mai fundamentală a eticului; „obligația se întâmplă” este refrenul neobosit al lui Caputo, iar în primele pagini ale lucrării *Împotriva eticii* acest refren pare la început a fi doar un simplu dispozitiv stilistic care promite un argument mai complet, dar apoi capătă aspectul lipsit de ambiguitate al unei repetări furioase și insistente a unei dogme intolerabile - dar dorite cu disperare. Obligația se întâmplă, spune Caputo, în diverse moduri, „într-o clipă”, și nicio știință etică sau metafizică a adevărului nu ne poate pregăti pentru apariția ei. Dar dacă ne retragem puțin de la toate aceste clipiri obligatorii, ne devine clar că, înainte de a întrezări măcar vreo obligație pe chipul altcuiva, avem nevoie de o pregătire optică complexă și constantă.

De fapt, obligația nu se „întâmplă” niciodată așa, pe neașteptate, ci ne așteaptă întotdeauna ceva pentru care ne-am pregătit deja; mai mult, obligația nu se referă la un precedent transcendent și netematizabil, la o justiție nelocalizabilă-omniprezentă (așa cum tot ce se spune precede vorbirea), ci este un artefact cultural care ne este pregătit în prealabil de un limbaj, o practică, o tradiție, o istorie și o identitate culturală specifice. Obligația, precum și posibilitatea oricărui răspuns la ea, este întotdeauna pe deplin narată înainte de a putea deveni obligați; prin urmare, fiecare obligație este în esență mitică și, prin urmare, contează *tradiția* în care ne dezvoltăm, narațiunea celuilalt și narațiunea datoriei morale. Atât Dumnezeul lui Israel, cât și Reich-ul milenar cer ca popoarele lor să-și îndeplinească datoria și nu există o datorie „neutră” care să precede astfel de narațiuni. Nu este vorba că Caputo nu a reușit să înțeleagă acest lucru, dar însăși seriozitatea sa morală se dovedește a fi învinsă aici. Strategia conștiincioasă de a limita violența persuasiunii se dovedește, de asemenea, a fi o capitulare în fața inevitabilității violenței oricărei retorici; prin urmare, nu se recurge la retorica păcii și nici măcar la speranța posibilității acesteia. Însă gândirea creștină trebuie să urmeze un curs mai puțin sigur, dar cu siguranță mai puțin încărcat de autoamăgire, nebazându-se pe nimic mai universal (adică pe ceva mai puțin concret) decât pe propria narațiune, propria revelație, propria frumusețe. Poate că narațiunea sa nu reușește să fie convingătoare sau pare slabă, dar nu va imita niciodată acea practică a „pluralismului” care ne-ar cere să suferim reducerea specificității noastre culturale și narative la ceva fundamental indiferent, ceva adăugat unui subiect misterios obligat și obligatoriu, care trăiește într-o „comunitate” în care diferențele narative sunt simple „sedimente” culturale; Nu va insista ca alteritatea celorlalți, „alteritatea”, să devină un fel de singularitate rătăcitoare, contingentă, atunci când celălalt intră în câmpul acțiunii etice,

traversând universul adiaforic în care se produce cultura, o lume a semnificanților impenetrabili, în căutarea (și examinarea scrutinizată) a unei „obligații" ale cărei pretenții sunt absolute și nedeterminate. Evanghelia creștină poate dori convertirea altuia la adevărul pe care îl proclamă, trecerea altuia dintr-un oraș în altul; dar nu va cere niciodată ca altul să rămână în exil perpetuu, în afara oricărui oraș, cu excepția unei retrageri temporare în refugiul practicilor „private" sau „locale". A te proteja împotriva violenței polisului nu înseamnă a insista ca toată lumea să se stabilească în deșert.

Nu rezultă de aici că, dintr-un punct de vedere creștin, ideea unei gestionări tolerante și vigilente a spațiului public ar trebui înlocuită cu ideea spațiului public ca o luptă inguvernabilă și necontrolată a diferitelor puncte de vedere (un spațiu destinat războiului sfânt); mai degrabă, rezultă că gândirea creștină nu are nicio opinie despre gestionarea *unui spațiu public neutru* , nu are credință sau cunoaștere a unui loc extra-narativ și a unei păci post-metanarative, este suspicioasă față de orice pretenție de neutralitate. Singura pace pe care o cunoaște, pe care își pune speranțele sau în funcție de care se poate dezvolta, este pacea *kerygma sa;* ar dori cu adevărat să convertească întreaga umanitate la credința Bisericii, pentru că crede că Biserica este ceva cu adevărat cel mai important în lume - ceea ce Dumnezeu însuși creează și învie. Creștinismul nu cunoaște pace în afară de pacea lui Hristos și nu are nimic de spus despre pacea în „neutralitate" ca sfârșit al oricărei metanarațiuni, despre cultivarea hermeneutică a unei conștiințe crepusculare umile și pocăite, dispuse doar să fie martoră la ultima licărire a soarelui platonic care se stinge la orizont. (Și, în consecință, cu tot „absolutismul" creștinismului, există o singură violență – inevitabila suprimare a poruncilor absolute de către modernitate și postmodernitate – la care gândirea creștină nu poate lua parte.)

Se pare că orice tip de postmodernism tinde, în ciuda propriilor intenții declarate, să se întoarcă la subiect, la o preocupare persistentă pentru ultimele urme ale unui sine cartesian sau kantian, indiferent de igiena necesară pentru a curăța subiectul de orice subiectivitate individual stabilă, indiferent de modul în care însăși noțiunea de sine s-ar păta ca urmare. Deleuze (deși ironic) încă se agață de un model de libertate care depinde de o singularitate al cărei elan sau forță unică trebuie desfășurată până la limitele puterii sale; reverberația diferenței este încă aruncată în fiecare moment dintr-un punct de plecare monadic mai mult sau mai puțin indivizibil și, chiar și atunci când sinele - corpul - este dezmembrat și transformat într-o grămadă de „mașini ale dorinței", ordonate indiferent, acest lucru nu diminuează singularitatea dorinței ca forță originară, ca un fel de autonomie morală ce nu poate fi încălcată. Foucault recurge în cele din urmă la un fel de imersiune stoică în interior. Lyotard inventează un fel de libertate pozitivă dincolo de ordinea generică și de „această parte" a sublimului. Preocuparea lui Derrida pentru primatul etic al subiectului, care apare acum sub

forma celuilalt, marchează o graniță, un gard care nu poate fi încălcat. Acestea sunt, desigur, doar urme, în mare parte lipsite de orice textură reală; dar singularitatea subiectivității – cel puțin în condițiile de lipsire de ambiguitate-unanimitate – rămâne închisă în cercul sublimului nemijlocit. Critica Frank nu are cu adevărat unde să-și desfășoare activitatea, decât dacă alege (în acord absolut cu ea însăși) să renunțe complet la soluționarea problemelor libertății și eticii. Ea depinde în mod necesar de (și face apel la) o subiectivitate din care fiecare caracteristică definitorie, fiecare interval deschis și analogic, este exclusă; depinde de și face apel la un subiect care este doar un punct de plecare sau un scop ineradicabil. Dacă sinele este (pentru a folosi imaginea lui Deleuze) interioritatea extinsă a exteriorului, atunci personalitatea este întotdeauna un fel de țesătură variabilă și strâns țesută care include un număr nenumărat de serii și moduri de exprimare: lingvistice, culturale, „generice", religioase etc. Totuși, se pare că rezultă din aceasta că toată această textură, toată această convergență accidentală a seriilor la suprafață - într-un cuvânt, acest „suflet" - este tocmai ceea ce este eliminat de hermeneutica radicală, care îl îndepărtează întotdeauna de centru; mitul dreptății, hermeneutica suspiciunii, într-un fel se ocupă de pretențiile „subiectului" (desigur, numit altfel), care trebuie fabricate cu forța prin sărăcirea progresivă a suprafeței și demontarea constantă a acelor „mari narațiuni" al căror rezultat sunt, de fapt, indivizii.

Și iată enormul pericol moral care pândește în activitatea pioasă și auto-obscurantă a hermeneuticii post-metafizice: în tot timpul în care pretențiile tradițiilor sunt anulate neobosit (și toate tradițiile sunt, într-un fel, implicit anulate de critica onto-teologică), hermeneutul este ocupat să demonteze culturi, popoare, indivizi și personalități - el deconstruiește suflete. Personalitățile sunt, într-un fel, create de tradițiile lor și tocmai din acest motiv ar trebui să ne întrebăm ușurința cu care hermeneutica suspiciunii stabilește limite pretențiilor inteligibile ale tradițiilor. Libertatea, numele, chiar și chipul celuilalt, în fragilitatea lor terifiantă, apar în spațiul deschis de narațiuni și, de fapt, de metanarațiuni: narațiuni ale ființei sau ale adevărului; acest spațiu care (potențial) eliberează diferența, îi permite să devină o icoană, chipul celuilalt, numele celuilalt - o diferență care nu este indiferentă. Însă poziția critică ce caută să fie dincolo de toate narațiunile, având privilegiul de a pune capăt tuturor discursurilor - acolo unde acestea amenință să depășească limitele stabilite - supune chipul celuilalt iconoclasmului său speculativ. Aceasta ridică o problemă etică delicată și insolubilă referitoare la locul și momentul în care se poate distinge individul de narațiunea căreia îi aparține acest individ: când este vălul rupt de pe fața femeii, când este ea eliberată de povara sa sau îi este furat chipul? Într-un fel, fiecare mare narațiune metafizică este narațiunea unui văl țesut din metafore și alegorii care pare să ascundă în fiecare cultură sau sistem o prezență neschimbată, un adevăr altfel inaccesibil; practica hermeneuticii radicale este arta de a dezvălui, sau cel puțin de a rezista cu îndrăzneală puterii vălului, tratându-l mai degrabă ca

pe o mistificare decât ca pe un mister. Și aceasta înseamnă că suspiciunea postmodernă este o practică ce plasează gândirea între față și văl: nu poate pretinde că eliberează subiectivitatea pe care o neagă, dar nu o poate subordona „adevărului" vălului, puterii care ascunde, care înfățișează și limitează simultan celălalt. Comparativ cu alegoriile și metaforele, care prezintă întotdeauna diferența, care dau întotdeauna formă alterității, privilegiul special al suspiciunii metametafizice constă nu doar în a arăta că vălul nu este o față, ci doar un văl, ci și în a ne plânge că însăși aparența vălului este vinovată, întrucât creează iluzia unei fețe - imaginea unei fețe ascunse [918].... Aceasta este condiția finală a discursului dogmatic despre imposibilitatea unei soluții, despre indecidabilitate: tocmai pentru că această suspiciune hermeneutică nu își poate găsi pacea nici de o parte, nici de alta a vălului, ea nu-și poate realiza critica decât eliminând atât fața, cât și vălul, deplasându-l pe celălalt într-un nonloc, retrogradând orice alteritate într-un spațiu al diferențelor care pot fi gestionate ca momente interschimbabile de alteritate abstractă. Trecând prin dezamăgiri, prin scepticism cu privire la locul său hermeneutic, unde ajunge celălalt, dezbrăcat de vălurile sale, gol, numit de acum înainte doar așa: „celălalt"? Acesta este, repet, un nonloc, un loc al granițelor infinit fluide, unde personalitățile sunt păstrate doar ca momente lipsite de caracter ale unei „alterități" inviolabile, narate în abstracție față de acele tradiții cărora ar putea, prin atracție privată, să rămână legate; se dovedește că acesta este chiar locul în care nebunul lui Nietzsche a proclamat moartea lui Dumnezeu: *piața* [919] .

III. Optica pieței

Nu abordez aici subiectul pieței pentru a oferi un preambul unei critici ideologice a capitalismului în teorie (care ar fi la fel de lipsită de sens ca o critică teoretic abstractă a „puterii"); și cu siguranță nu intenționez să denigrez proprietatea, producția sau comerțul, toate acestea fiind destul de respectabile dacă sunt însoțite de moralitate. În schimb, aș dori să descriu un loc care poate găzdui atât „stilul" de ordine capitalist, cât și pe cel socialist (niciunul dintre acestea, de fapt, nu este deosebit de favorabil concepțiilor creștine). Piața transcende ideologiile; este cultura post-creștină a comunicării, comerțului și valorilor moderne, mitul care modelează economia, politica și moravurile modernității, spațiul ideal în care se formează dorințele; acest loc este fiecare loc, distanța tuturor lucrurilor, nu mai este nici măcar o piață, un loc de întâlnire, un loc public, ci pur și simplu o distanță uscată, goală, care absoarbe orice altă distanță. Piața este tărâmul omniprezent al imaginilor realului care proliferează la nesfârșit, ceea ce Vattimo numește „societatea transparentă" [920] , iar o mare parte din postmodernitate este doar cea mai consistentă expresie ideologică a logicii acestei societăți și a dominației sale la orizontul istoriei. Hermeneutica radicală are cu siguranță toate semnele distinctive ale igienei „suprastructurale" necesare a pieței, tranziția speculativă finală de la imaginile concrete - într-o optică specială - ale anumitor

tradiții premoderne, care persistă inexplicabil în spațiul public, la spectacolul deschis, heraclitean, al fluidității fără scop a pieței. Când Caputo descrie hermeneutica radicală ca un fel de umilință, o expresie sinceră a ignoranței [921] , este dificil să nu ajungem la concluzia că pentru el acest stil de ignoranță este singura formă acceptabilă de umilință, singura evlavie a păcii sociale și ideologice (pace); iar acest lucru conferă umilinței pe care o apără un caracter ciudat de autoritar (tonul său neobosit de ipocrit face acest lucru inconfortabil de evident). Și tocmai de aceea hermeneutica sa este atât de potrivită (chiar dacă doar la nivel abstract și ideologic) pentru a pregăti terenul pentru piață: ea se supune logicii epocii și regimului în care agora se răspândește prin polis, modelând fiecare identitate socială autentică. Discursul lui Caputo despre „flux" și „abis" (acestea sunt cuvintele pe care le folosește pentru a se referi la sublimul postmodern [922]), este cu siguranță metafizică în sine: a vorbi despre un flux înseamnă a revendica o înțelegere a „logicii" (logos) inerentă accidentalului (aleatoriu) și, de asemenea, a vedea în haos o substanță metafizică - Adevărul - care, de îndată ce este înțeleasă de gândire, exclude imediat alte adevăruri opuse și le expune ca ficțiuni. Și (așa cum fac Deleuze și alții) ar trebui să numim o astfel de metafizică pe numele ei propriu: metafizica dionisiacă, metafizica în structura sa originală și primordială - într-un cuvânt, metafizica *pieței.*

În ultimă instanță, piața, fiind baza realului în lumea modernă, fundamentul nefondat pe care se desfășoară realitatea socială, admite doar acele valori care pot fi reevaluate și traduse într-o scară abstractă de schimb univoc. Pe piață, fiecare dorință trebuie neapărat ajustată la situația de cumpărare și vânzare. Libertatea pe care piața o recunoaște și chiar o impune cu adevărat este o libertate lipsită de conținut, este energia „spontană" a alegerii arbitrare; și în măsura în care această libertate este necesară pentru funcționarea mecanismelor pieței, tot ceea ce există în personalitatea umană și care ar suprima sau răsturna această libertate absolut pozitivă, absolut „deschisă" și voluntaristă trebuie separat de societate și exilat în sfera privată a interiorității închise și a ideilor extravagante. Pentru a te pregăti pentru intrarea pe piață, este necesar să înduri această diviziune între „privat" și real, să reziste acestei transformări de sine în altul; Pentru ca puterea indestructibilă a pieței, constând în capacitatea sa de a adapta aproape totul la sistemul său abstract de schimb, să poată adapta toate eurile umane la sine, masa dorințelor anormale trebuie suprimată sau transferată în sfera discretă a unei activități publice speciale (suprimată în liniște, fără a atrage atenția generală: „subiectivizată", poetizată și, în final, dizolvată în eterul privatului, întrucât respectivele dorințe nu au nicio semnificație materială sau comercială). În ciuda admirabilității intențiilor sale, „hermeneutica radicală" este doar o singură articulare teoretică a transformării pe care piața este întotdeauna gata să o realizeze: indivizii (rezultați din tradiții particulare și adesea intransformabile, comunități unite prin particularități de

limbaj și practică, și chiar peisaje și împrejurimi) trebuie transformați în „sine economice” printr-o reducere atentă și chiar delicată la goliciunea și sărăcia; După aceasta, „îmbogățirea” omului nu poate lua decât forma unor preferințe subiective exprimate în sfera indiferentă din punct de vedere moral a pieței, într-un spațiu ale cărui limite sunt controlate de o supraveghere metafizică sau transcendentală care privește persoana ca pe ceva complet separat de narațiunile sale originale, permițând acestor narațiuni poate statutul de ficțiuni demodate și pitorești, dar fără a le permite să pătrundă în acest domeniu pe alte motive (cum ar fi, să zicem, dorința de a convinge sau de a purta discuții care nu se pot încadra în rivalitatea ludică a pieței). Hermeneutica radicală, ca un ecou slab al ideologiei pieței, ca o voce estompată și abia audibilă - precum scârțâitul unui liliac - a „eticii”, este capabilă să protejeze „drepturile” comunităților și discursurilor individuale doar prin intermediul unei presiuni care este constant rezistă și împinsă la periferia realului; și, prin urmare, nu poate descrie decât o „emancipare” care are loc nestingherit și în fiecare moment.

Nu este nimic extravagant sau original în cuvintele mele. În general, a fi la sfârșitul modernității înseamnă a ocupa singurul loc pe care modernitatea ni l-a lăsat. Deleuze și Guattari, de exemplu, acceptă adesea deschis „deteritorializarea” și „decodificarea” pieței, abundența ei clastic-fragmentantă și anti-analogică, dezintegrarea ierarhiilor stabile și a pozițiilor conservate [923] ; întrucât nu poate exista întoarcere la modele arhaice de dominație și nici refugiu în revoluție (ceea ce este o soluție absolut de neconceput [924]), gândirea trebuie să încerce să intensifice impulsurile „schizofrenice” ale capitalismului până când capitalismul însuși – ca sistem rigid – este distrus de propria energie. În tot adevărul, această rămășiță slabă de radicalism pare pur și simplu absurdă dacă suntem sensibili la capacitatea pieței de a asimila și adapta nevoilor sale orice energie, de a subjuga orice forță și de două ori absurdă dacă se ia în considerare faptul că acest radicalism avansează în conformitate cu logica înnăscută a pieței înseși (și totuși, atât de mulți intelectuali francezi se simt încă obligați să aibă încredere în diagnosticul marxist al „contradicțiilor” capitaliste!). Cu toate acestea, toate acestea sunt în perfectă armonie cu preferința deleuze-guattariană de a defini dorința nu ca *manque* [925], *ci* ca o efervescență creativă și productivă [926] : aceasta este, spun ei, însăși logica pieței, cel puțin ca motor al producției (deși „nevoile” consumatorilor joacă, desigur, un rol secundar, servind splendoarea goală și extravagantă a reclamei). S-ar putea întreba: nu este o mare parte din proiectul lui Deleuze pur și simplu un transfer al mitului capitalist al *omului făcut pe sine* [927] în domeniul ontologiei? Piața prosperă datorită unei dorințe care nu recunoaște nicio comunitate de nevoi, o dorință care caută să consume și să creeze o personalitate din ceea ce consumă, o dorință generată de propria energie în indiferență față de distribuția bunului care ar putea limita inventivitatea sau posibilitatea de profit. Această dorință se extinde până la limitele capacității sale: nu este o dorință analogică pentru Dumnezeu sau pentru

celălalt, ci o dorință *pentru nimic* ca atare, producând doar de dragul creșterii dorinței. Aici vedem sinonimia inevitabilă, chiar dacă nu întotdeauna imediat evidentă, dintre consumism și nihilism: în „societatea noastră a spectacolului” (pentru a folosi expresia lui Guy Debord) [928], câmpul deschis unde se poate alege arbitrar dintre obiecte dorite indiferent, trebuie curățat și apoi protejat ferm împotriva intruziunilor dăunătoare ale Binelui; această societate trebuie să presupună - și să apere subtil - inexistența oricărei „valori” superioare alegerii, a oricărui adevăr care ar putea îndruma dorința către un scop superior; dorința trebuie să afirme, să acapareze, să vrea, nu să vrea - dar nu trebuie să se supună! Reevaluarea finală a valorilor este, așadar, legea pieței, iar credința sa secretă este credința în imposibilitatea a orice dincolo de această lege; și, din moment ce această lege și această credință marchează triumful *nimicului* , logica lor morală este pur și simplu logica liberului arbitru absolut. Astfel, libertățile care îți permit să-ți procuri lenjerie intimă luxoasă violetă după propria ta discreție, să te uiți la publicații pornografice, să faci publicitate deschisă brutalității și violenței în cântece și filme sau să ucizi un copil nenăscut, sunt în esență „bunuri”, deoarece toate acestea exprimă, într-un fel sau altul, libertatea obligatorie de alegere. Piața se extinde în invenția constantă a unei dorințe rătăcitoare care urmărește doar să dobândească și apoi să vândă și să facă reclamă la gunoaie distractive și comodități plăcute, astfel încât însușirea proprietății altora și posesia ilegală a acesteia devin o vibrație continuă a pendulului economic; chiar și nevoile esențiale, cum ar fi mâncarea, pot fi transformate în comodități, supuse unui sistem de schimb arbitrar, decorat cu embleme și rune preferate. Așadar, este tentant (sau mai degrabă evident) să vedem în insistența lui Deleuze asupra discursului univocității pur și simplu expresia logicii inerente sistemului schimburilor univoce - posibilitatea de a traduce bunuri esențiale (sau iluzorii) în medierea abstractă a monedei (bani sau credit), care devine *adevărata* posesie - pentru eurile univoce - a unui set de unități de putere financiară, inițiind instanțe de voință despotică, ale căror cheltuieli nu sunt niciodată teleologice, ci întotdeauna direcționate înapoi către centru, către piața nenumăratelor lucruri. De fapt, în gândirea lui Deleuze și Guattari, urmele rămase ale subiectivității cartesiene sunt doar întărite prin dezmembrarea Eului în diverse mașini ale dorinței, diverse expresii ale singularității voinței și dorinței și devin mult mai compatibile cu energiile pieței (mașina bucală, de exemplu, care dorește - abstractizând prescripțiile cultice sau sociale, interdicțiile pioase privind mâncarea - este adevărata cauză principală a unor astfel de energii).

Într-adevăr, ne-am putea întreba: nu este aceasta narațiunea care păstrează cel mai fidel elementul nietzschean în postmodernitate? Piața nu este atât o totalitate verticală, cât una orizontală, un plan pe care totul poate fi organizat într-o ierarhie a echivalenței abstracte, a momentelor aleatorii de dorință sau apatie; este o totalitate care conține toate lucrurile într-o stare de multiplicitate sterilă și indiferentă. Aceasta, desigur, introduce și păstrează o ierarhie verticală a

bunăstării și a mizeriei, dar fără referire la vreo sintaxă ontologică sau „analogică” stabilă: sfera realului se află la nivelul tranzacțiilor orizontale prin intermediul cărora se câștigă poziții sociale și economice de succes și prin intermediul cărora aceste poziții se pierd din nou. Pe scurt, nu este totalitatea lui Apollo, ci a lui Dionysos (o altă față a lui Apollo). Și poate că piața postindustrială modernă s-a dovedit, într-un fel, a fi exact ceea ce Nietzsche a anticipat, ceea ce a pregătit (motiv pentru care Dumnezeu „a murit”, în cuvintele sale). Mitul afirmării fără negație – sau mitul negării negării și recunoașterii acesteia ca fiind doar o parte a afirmației care a precedat-o – insistența asupra evaluării și reevaluării valorilor și afirmarea primordialității voinței, precum și multe alte aspecte ale narațiunii nietzscheene, sunt remarcabil de compatibile cu mitul pieței. În ciuda preocupării sale pentru valorile nobile, s-ar putea dovedi, privind în retrospectivă, că Nietzsche a fost cel mai mare filosof burghez: puterea activă și creatoare a voinței pe care a lăudat-o poate fi într-adevăr o exaltare mitică a ingeniozității și inițiativei antreprenoriale; discuțiile despre voința de putere, oricât de generale și abstracte, reflectă poate doar o inflație metafizică a ideii unei „punctilarități” voluntariste care definește „subiectul” căruia piața îi oferă ospitalitatea; conceptul unei activități lipsite de conținut și spontane, care se presupune că creează valori, descrie, parțial într-un spirit impresionist, consumatorul monadic al pieței libere și capitalistul pregătit pentru întreprinderi riscante; A vorbi despre inocența oricărei deveniri, despre absența binelui și a răului în ființă și despre opinia generală că distincția dintre bine și rău este apanajul unei judecăți pur evaluative, înseamnă poate a vorbi despre dorința inocentă a consumatorului, despre relativitatea nevoilor și despre acea reevaluare neîncetată a valorilor care este exprimată atât de elegant și caustic în fiecare etichetă de preț, în fiecare declarație a valorii abstracte a unui obiect de consum; forța, care tinde mereu spre limita capacităților sale, este poate în acord cu mitul capitalist modern al creșterii și dezvoltării nelimitate și al comerțului nelimitat. Nietzsche, cu toată aversiunea sa față de valorile burgheze, se pare că nu știa cărui zeu slujea [929](Cum ar spune un marxist, ideologia lui Nietzsche a fost produsul unor forțe materiale de care nu era conștient.) În lumina acestui fapt, devine clar de ce persoana lui Hristos prezintă o problemă atât de dificil de rezolvat în *Anticrist:* El nu este supus pieței, El nu produce nimic care să poată fi expus în adevărata arena a istoriei (unde are loc lupta pieței), Activitatea Sa nu se supune funcționării pieței; El este pur și simplu un consumator și antreprenor fără valoare, ocupat să hrănească săracii și să mângâie bolnavii, trăind ca un cerșetor, susținând iertarea necondiționată a datoriilor, interpretând banii ca proprietate absolută a Cezarului (și arătând o indiferență iresponsabilă față de aceștia) și producând și distribuind bunuri precum pâinea, peștele, vinul nou într-un mod dezordonat, în afara circuitului producției și schimbului de mărfuri. Poate că *Anticristul* este textul care conturează cel mai bine linia de demarcație dintre Biserică și piață ca o linie a ostilității (un alt motiv pentru care teologia ar trebui să-i fie recunoscătoare lui Nietzsche). Niciuna dintre înfrumusețările retorice ale

vieții lui Hristos – nicio umbre sau lumină, nicio tristețe sau bucurie a ei – nu poate fi adaptată esteticii păgâne a puterii infinit expansive și dansului lipsit de griji și nepăsare al lui Dionysos.

Subiectul în discuție aici este aranjamentul opus al dorinței, căci dorința este o formă fie de libertate, fie de sclavie; personalitatea este formată de dorință, așa cum au înțeles-o Grigore de Nyssa și Augustin, și astfel natura dorinței noastre - ceea ce considerăm frumos sau dezirabil - este ceea ce evanghelia creștină încearcă să reconstruiască. Piața, în conformitate cu ordinea dorinței pe care o cultivă, își imaginează existența nu sub forma greutății gloriei, ci sub forma imaterialității; căci, contrar caracterizării frecvente, dar prostești, a etosului pieței ca simplu „materialism”, cultura modernă de consum trăiește mai esențial prin „eterizarea” dorinței, prin devierea ei de la concret la simbolic. La urma urmei, dorința, ghidată de nevoi materiale, în cadrul tuturor constrângerilor posibile din partea diferitelor culturi și tradiții, ar fi întotdeauna capabilă să atingă un grad măsurabil de satisfacție; și, prin urmare, piața modernă, fiind sfera producției de bunuri de consum, își prezintă în mod persistent bunurile ca fiind, mai presus de toate, noutăți prestigioase, ca simboluri și totemuri. Nimic nu este adevărata sursă a simbolurilor. Un obiect al dorinței este înlocuit de altul, fiecare obiect - în funcția sau stilul său - devine învechit, dar cu toate acestea statutul de proprietate este păstrat de acesta; bunurile concrete ca obiecte primare ale dorinței și bunăstarea cu adevărat tangibilă conferită de frumusețea și utilitatea lor celui care le posedă sunt importante nu în sine, ca să spunem așa, ci ca simboluri ale bunăstării, a cărei actualitate constă în energia abstractă a profitului în sine; mai degrabă, tocmai forța care furnizează bunurile, și nu luxul a ceea ce se află la îndemână, constituie ceea ce trăiește piața și de care se bucură. Drept urmare, lumea lucrurilor se transformă într-un set nenumărat de cazuri indiferente de aplicare a energiei de achiziție sau, mai exact, motive pentru aplicarea acesteia. Piața inversează procesul analogiei, concretizarea proclamării lui Dumnezeu a gloriei Sale în creație și rezistă oricărei viziuni a creației ca glorie, ca o manifestare tangibilă a *kavod*- ului lui Dumnezeu . Bunăstarea devine ceva incomensurabil de ușor, întuneric printre stele. Piața își însușește lumea în maniera gnosticismului: fiecare lucru este fie simbol, fie risipă, nimic nu este frumos; un proces în care acumularea de proprietate este și oferirea ei spre vânzare (ceea ce seamănă poate cu evlavia carpocratică) și în care materialul este transformat neîncetat într-un fel de depozit „spiritual” de bunăstare abstractă, culminând cu o extaz gnostică, cu dobândirea constantă a *nimicului.*prin intermediul simbolurilor și în reducerea constantă a simbolurilor înapoi la neant. Abstractitatea pieței, ușurința ei, este un foc care încearcă să ardă greutatea gloriei, așa cum se arde deșeurile, așa cum se arde simbolurile bunăstării care trebuie înlocuite; spre deosebire de focul lui Dumnezeu, ea nu transformă, ci distruge. În acest caz, piața este o optică specială, un dispozitiv special pentru a vedea. Estetica sa imaterialității elimină orice diferență în

formalismul lipsit de ambiguitate al aleatoriului-arbitral; valori din ce în ce mai refractare - frumusețea, nevoia, venerația - sunt transformate în valoarea universală a costului (în reevaluarea tuturor valorilor, într-o evaluare și reevaluare nesfârșită). În lume, așa cum se vede în această optică, în țesătura lucrurilor nu există o temă pentru variații, nici ranguri speciale de frumusețe și grație, ci doar o serie arbitrară de simulacre cu logica lor unificatoare, al cărei nume este valoarea de schimb. Rezultatul este o patologie specifică a pieței, un fel de pierdere a sentimentului, o anestezie care vine odată cu epuizarea și golul vizibilului, o privire care nu este nici durere, nici surpriză, capabilă de anxietate ocazională, dar complet imună la uimire; poate că simbolul precis al acestei anestezii nu este vinul (care exprimă bunătatea creației și tinde să dezorienteze lăcomia achizitivă a minții suprasolicitate), ci aspirina (care exprimă gustul prost apăsător de viu al lumii și subțiază sângele). Piața transformă lumea într-un spectacol al vanității: într-un non-spațiu al non-lucrurilor, într-o imaterialitate generală și în expansiune, populată de dorința de neant sub masca unei nevoi insațiabile de plenitudine. Dar plenitudinea pe care o caută această dorință este o însușire prin vânzare, transformarea materiei într-un cont bancar, sacrificiul absolut, transformarea lumii într-un simbol. Pe scurt, aceasta este tocmai antiteza setei descrise de Grigore de Nyssa, care dezvăluie creația ca o parataxă infinită a frumuseții inapropriabile, dar oferite gratuit. În sterilul *„es gibt”* al pieței, este imposibil să se facă distincția între dar și vânzare, predarea unei misiuni și abandonarea ei, grație și abandonare; fiecare ființă ia forma unui obiect de consum care s-a epuizat deja sau se va epuiza, un fetiș care poate fi depășit de altul și cu voie bună abandonat, întrucât fantoma (viitoarea achiziție) continuă să alimenteze imaterialitatea dorinței. Există aici un dinamism special al neantului, un mod special de a transforma totul și pe toți într-un simplu aspect exterior al neantului (o univocitate cu adevărat ontologică).

În acest caz, fiecare predică creștină sinceră a Evangheliei implică tacit următoarea întrebare: este posibil să distrugem sublimitatea pieței printr-un eveniment irezistibil al frumuseții - o frumusețe infinită care este insolubilă în abstractul valorilor, valorilor, sensurilor, în lipsa de formă, în destin și chiar în încercarea morții, dar este dată etern ca formă și frumusețe. Structura ideală a opticii pieței este exprimată într-o privire nedefinită și neatentă-nepăsătoare, care din când în când este focalizată asupra unui obiect specific în virtutea unei dorințe nemotivate și, prin urmare, insațiabile; vederea este un proces de distragere periodică a atenției, rătăcind de la un punct de interes efemer la altul, o confuzie momentană a privirii, care nu poate și nu ar trebui să reziste farmecelor voinței. Dar teologia trebuie să se întrebe: poate retorica imaginii lui Hristos, frumusețea specială a acestei imagini, care introduce propria ordine de suplimentare și expansiune, să intre într-o lume blocată în acest ciclu de concentrare febrilă alternantă și deziluzie disipată? Pentru a fi atrași de frumusețea divinului, trebuie să adoptăm o modalitate de a vedea a cărei

intensitate – a cărei sete pentru greutatea gloriei – nu poate fi satisfăcută de imaterialitatea și ușurința dorințelor lipsite de sânge și sumbre ale pieței. Și pentru a fi atrași de frumusețea lui Hristos, trebuie să îmbrățișăm cu bucurie intensitatea, rezistența și generozitatea infinită a imaginii sale, concretețea și unicitatea ei solidă, radiantă; dar piața găzduiește doar acele imagini care pot fi dizolvate, înlocuite, anulate. Într-adevăr, frumusețea ca atare nu este o marfă de vândut pe piață; ea evocă o iubire care își atinge perfecțiunea în neposedare, care necesită distanță și este trezită de simpla recunoștință pentru ceea ce oferă; aceasta nu înseamnă că frumusețea ca atare este în cea mai mare parte incomensurabilă cu dorința de a dobândi – pur și simplu piața prosperă pe baza unor valori mai maleabile și adaptabile. De exemplu, în evaluarea operelor de artă oferite spre vânzare, se iau în considerare criterii cantitative, dar indiferente simțurilor, precum autenticitatea, noutatea absolută și posibilitatea de a determina un echivalent financiar; „Arta conceptuală" contemporană este o coincidență completă între banalitatea intelectuală, incompetența tehnică și gustul burghez - ea satisface cerințele pieței (efemer, calitate scăzută, stupiditate, vulgaritate, idioțenie, pompozitate) ca nicio altă artă. Însă arta adevărată, prin însăși natura sa, complexitatea sa, măiestria sa și ireciclabilitatea sa maiestuoasă, repetă dăruirea, gestul generos al creației; indică spre bucurie, primordială și creativă, spre deosebire de simpla funcție. Astfel, piața cuantifică energia „estetică" a artei pe baza cultului autenticității, ghidată de o pasiune pentru propaganda ideologică.preocupare obsesivă pentru modă și popularitate și așa mai departe, cu rezultatul că galeriile noastre de pictură colecționează tot ce este neoriginal, plictisitor și deprimant de josnic. În măsura în care frumusețea poate rezista tuturor încercărilor de a o evalua ca marfă, în măsura în care rămâne limbajul greutății, dimensiunii și gloriei, ea este o forță revoluționară; iar frumusețea imaginii lui Hristos, în măsura în care este o frumusețe în afara economiei, o frumusețe care nu poate fi schimbată pentru un set mai abstract de valori (într-un cuvânt, o frumusețe înviată) și care prescrie acțiuni precum purtarea reciprocă a poverilor și iertarea reciprocă a păcatelor, rezistă neobosit regimului „valorii". Evident, nu ar exista niciun motiv de alarmă dacă atât Biserica, cât și piața nu ar revendica această lume.

S-ar putea părea că reflecțiile mele au mers departe; la urma urmei, hermeneutica radicală nu dorește și, de fapt, nu poate suprima nimic prin forță; intenționează doar să joace rolul suspiciunei și este cu siguranță concepută ca o critică a oricărei narațiuni a puterii, în special a celei a capitalismului contemporan. Dar piața este cumva superioară ideologiei capitalismului; nu aparține nici domeniului liberalismului capitalist clasic (cu tendințele sale spre cinism brutalizant, barbarie populară și „darwinism social"), nici celui al socialismului de stat ulterior (cu tendințele sale spre autoritarism politic, infantilism cultural și omogenitate ideologică), ci, dimpotrivă, de regulă, determină forma pe care ambele o pot lua, deoarece este realitatea economică și

culturală în care atât liberalismul capitalist, cât și socialismul sunt întotdeauna deja implicate și, într-adevăr, căreia ambele le servesc. Și ceea ce este mai important, deși hermeneutica radicală nu poate oferi nicio critică pe care piața (care nu poate fi deconstruită, deoarece este pur și simplu lumea pe care o descrie, cu valorile pe care le stabilește ea însăși, creând realitatea pe care o proclamă) nu o poate absorbi, ea poate servi și servește scopurilor ideologice ale pieței tocmai pentru că ajută la răsturnarea absurdităților inasimilabile ale tradițiilor precapitaliste și presocialiste și se opune ironic pretențiilor acestora din urmă de a cunoaște adevărul sau binele. Simplu spus, hermeneutica „radicală" seamănă suspect de mult cu un fel de *semioză prag.*, care contribuie la traducerea persoanelor (aflate în diverse stări de privațiune) în impersonalitatea multifațetată a pieței; poate avea aparența unei suspiciuni pasive, dar chiar și așa contribuie la violența acestei transformări necesare, a acestei invenții a eului abstract, consumatorul care nu poate fi narat. Această hermeneutică, această mare narațiune a morții metafizicii, care este în sens larg un fel de jale funerar pentru fiecare narațiune a adevărului, nu servește decât pieței, întrucât aceasta din urmă împinge toate tradițiile care o asupresc la periferia realității, forțând persoana să se evapore sau să fie remodelată într-un spațiu nou creat, cu semnificație privată. Desigur, nu este nevoie să ne îndoim de bunele intenții care inspiră această hermeneutică; dar gândirea creștină nu se poate mulțumi nici cu dreptatea la care aspiră această hermeneutică, nici cu pacea pe care ar putea-o asigura. Evanghelizarea creștină rămâne pe margine ca un cuvânt opus filosofiilor contractului social, întrucât singura dreptate și singura pace pe care le cunoaște sunt conținute în frumusețea infinită a imaginii lui Hristos, care este de neînțeles pentru economiile prudente ale modernității. Hermeneutica radicală continuă să fie doar o altă mare narațiune mondială pe care evanghelizarea creștină ar dori, într-un fel, să o înlocuiască.

Dar, pe de altă parte, cum ar putea fi o astfel de înlocuire un gest de reconciliere?

IV. Darul Martorilor

Faptul că istoria metafizicii a fost adesea istoria diverselor expresii, legitimări și mistificări ale puterii și că tradiția sa speculativă a încercat, în general, să guverneze realitatea prin intermediul unor principii generale, nu voi nega cu tărie (deși voi adăuga că, de asemenea, foarte adesea nu au fost și nu au făcut nimic de genul acesta). În principiu, nu poate exista nicio obiecție la construirea scrupuloasă a unei genealogii a metafizicii, o genealogie care (în domeniul foarte restrâns al istoriei filosofiei și al dezintegrării gândirii sale despre ființă) critică metanarațiunile speculative, marile sisteme și ortodoxiile raționale. Dar discursul post-metafizic al suspiciunii are un scop: este o hermeneutică autentică în măsura în care urmărește crearea și extinderea infinită a unui spațiu neutru, o

„fuziune a orizonturilor” cvasi-gadameriană, răspândirea înțelegerii, deși sub forma înțelegerii imposibilității înțelegerii. Spațiul hermeneutic este, prin definiție, extrateritorial, este întinderea curată a deșertului, locul unei ironii ascetice speciale; dar acest lucru nu ar trebui să ascundă faptul că o anumită aspirație imperială prinde rădăcini cu ușurință acolo, o transformare a voinței de putere într-un fel de narcotic prin ascetism vicios, o dorință de a dizolva toate teritoriile în amurgul acestui spațiu până când el însuși devine centru. Rămâne un spațiu insensibil unde reprezentarea lucrurilor, nepermisă de frumusețe, se dezintegrează și unde individualitatea concretă este redusă la o singură singularitate. Dar Hermes este și un zeu înșelător, un magician vrăjitor, un furnizor de *thaumate* [930] . Fuziunea orizonturilor, proiectul unei minți care locuiește în spațiul dintre orizonturi, este un truc optic, un *trompe-l'être înșelător* [931] care face din distanță un al treilea loc, traversabil doar în termenii prescriși de metanarațiunea hermeneutică (adică în termenii unei negări întotdeauna parțiale și a unei conțineri întotdeauna incomplete a retoricii). Dar această hermeneutică nu există în afara niciunui teritoriu: este ea însăși un teritoriu, un stat războinic; Gândul nu se naște niciodată dintr-un dezacord de convingeri [932] . Un adevărat „plurism” ar însemna absența oricăror pregătiri militare împotriva indivizilor care ne deranjează sau chiar ne amenință, împotriva persoanelor care sunt *pur și simplu*văl ca un chador (dar nicio hermeneutică, oricât de umilă și deconstructivă, nu este capabilă de un astfel de pluralism). Gândirea creștină, însă, fiind chemată la rolul său esențial de exhortare kerygmatică, nu este interesată nici de raționalitatea unei hermeneutici post-metanarative, nici de pasivitatea unui pluralism imposibil, ci trebuie să fie mereu ocupată să-și spună propria narațiune, oferind pacea pe care o cunoaște în locul multor alte modele ale lumii (deși poate cu siguranță spera să găsească un acord întâmplător – sau providențial – cu alte tradiții ca forme de *praeparatio euangelica* [933] *)* și astfel angajându-se în opera de persuasiune, care este și opera de reconciliere pe care o proclamă. Spre deosebire de adepții lui Hermes, creștinii (la îndemnul textului și al tradiției) trebuie să fie sincer conștienți de intențiile discursului lor: mesajul creștin presupune o îmbrățișare a întregii creații și trebuie, prin urmare, să caute să trezească în celălalt iubirea, o încântare estetică care captivează (sau mai degrabă eliberează) cu strălucirea sa. În cele din urmă, imaginea emblematică a înțelegerii și convertirii care se potrivește gândirii creștine nu este Hermes, ci Îngerul Bunei Vestiri, vestitorul Celuilalt de neconceput la a cărui venire sufletul trebuie să fie deschis. Retorica creștină trebuie să caute să stârnească această încântare, această reorientare a viziunii care ne transferă într-o altă ordine a viziunii, care ne ejectează din noi înșine. Apropierea periculoasă a acestor metafore de imaginile seducției, sau chiar ale extazului forțat, poate indica pericolul unei recunoașteri atât de sincere și declarate fără scuze a scopurilor persuasiunii (cel puțin ar trebui să stârnească o oarecare alarmă în prealabil), mai ales că istoria creștinismului arată cât de ușor poate fi subordonată retorica creștină a persuasiunii oricărui discurs al puterii și

violenței. Cu toate acestea, teologia nu are de ales decât să se agațe strâns de practica sa neobișnuită a persuasiunii pentru a rezista ispitelor puterii (și într-o istorie guvernată de păcat, aceste ispite sunt pline de viață în fiecare moment); creștinismul nu poate decât să se întoarcă la propria sa înțelegere a păcii, la stilul său retoric unic ca unică sursă de acord; trebuie să se supună întotdeauna chipului lui Hristos, convingerea sa trebuie să ia întotdeauna forma darului care este El și, dacă este cu adevărat creștinism, nu își poate practica retorica decât într-o singură formă - cea a mărturiei (martiriului) [934] .

Gândirea creștină învață că retorica sa nu trebuie să fie niciodată o practică de coerciție, tocmai pentru că, urmând chipul lui Hristos (ca retorică supremă a Tatălui), se află deja întotdeauna de partea celor proscriși și trebuie să ocupe acest loc ca loc de triumf. Conform acestei logici trinitare, care este mai „nemoderată" decât orice ipotaxe dictatorială a susului și a josului, gândirea creștină se simte atrasă de locul Răstignitului și se adresează popoarelor din acest loc ca singurul loc al reconcilierii și al păcii, încercând să imite refuzul violenței de către Hristos. Ascultând de narațiunea sa particulară, teologia trebuie să aibă forma *unui martyrium* [935]., o mărturie, o propunere de pace care este întotdeauna respinsă și trebuie pregătită pentru alte respingeri. Împotriva mitului unei neutralități hermeneutice care poate guverna procesele de persuasiune din exterior, teologia poate provoca ideea unui război sfânt, un haos de persuasiune și re-persuasiune nesfârșite; dar singurul lucru pe care gândirea creștină l-ar putea oferi ca răspuns la o astfel de înțelegere este propria sa istorie a „inversării" violenței, în care Dumnezeu l-a justificat pe Cel Răstignit, sfidând toate ordinele răstignitoare, precum și propriul său îndemn către întreaga lume de a accepta modelul de reconciliere pe care îl oferă Hristos. Nu există nimic de opus violenței retoricii în afară de retorica păcii. Crucea nu este sfârșitul, marcând doar încetarea tuturor metanarațiunilor și așteptând traducerea într-o Vinere Mare speculativă, o traducere mai radicală decât ar fi putut concepe chiar și Hegel; mai degrabă, ea aduce în sine lumea adevărată, returnată la forma sa originală, a cărei esență specială îi obligă pe creștini, dacă este necesar, să ia locul celui atacat, locul celui respins, în acest război al convingerilor. Ar fi reconfortant dacă acest lucru ar fi confirmat mereu de însăși istoria creștinismului - adică dacă creștinismul nu ar ceda uneori altor impulsuri, străine, permițând credinței pure să vegeteze la cele mai îndepărtate periferii, aproape uitate de istorie - dar pentru gândirea creștină acest lucru nu schimbă adevărul conform căruia singura pace care poate pune capăt războiului este imaginea lui Hristos și puterea ei convingătoare. Prin urmare, Hristos răstignit trebuie să rămână metahermeneutic; El se află în afara modernității, în afara pieței, în afara oricărei aranjamente umane de putere, ca frumusețe reală și vizibilă. Și puterea seculară nu-L poate învinge niciodată în Trupul Său mistic, pentru că însuși gestul retoricii imaginii Sale este un gest de dar, de martiriu, un gest pe care puterile seculare îl pot suprima doar prin violență, care creează noi martori-martiri și astfel nu face

decât să confirme - în ciuda tuturor intențiilor lor - mărturia reconcilierii și a păcii, care este infinită. În vremea păcatului, călăuzită de speranța escatologică care a fost deja dată în istorie și doar amânată, retorica creștină nu poate fi decât proclamarea mărturiei și a darului. Darul martorilor - și așa trebuie numită, în cele din urmă, retorica creștină a convingerii - nu poate fi niciodată returnat prin forță, ca Același lucru; întrucât acest dar este întotdeauna pace și frumusețe, violența îl poate „accepta", dar nu-l poate niciodată returna.

Aceasta înseamnă, poate tragic, că creștinătatea nu are o modalitate rezonabilă, universală sau sistematică de a preveni războiul (deși, de fapt, nimeni nu o are), ci poate depăși violența doar prin convertire (ceea ce înseamnă, de asemenea, că creștinii, care se opun convingerii altora, sunt întotdeauna în pericol de a fi învinși de narațiunile despre violență). Gândirea creștină trebuie să fie întotdeauna conștientă de riscul războiului, dar nu trebuie niciodată să se mulțumească cu lumea iluzorie a „neutralității". Hermes, mesagerul și exegetul zeilor, traversează întotdeauna distanța străină pentru a transmite vestea, traversează întotdeauna chorismosul, dar gândirea creștină proclamă un Dumnezeu care este însuși distanța tuturor lucrurilor, imposibilitatea exilului, pacea infinitului. Pentru teologie, adevărul nu este un loc în care se ajunge lăsând în urmă un spațiu indiferent, traversat; fiecare distanță îi aparține lui Dumnezeu și este afirmată de gândirea creștină ca locul unde pacea lui Dumnezeu trebuie să fie revelată; și, prin urmare, tocmai în traversarea distanței (în stilul traversării sale, în măsura pașnică a iubirii, în modul de apropiere și apropiere) este cunoscut adevărul creștin – în măsura în care reușește să renareze această distanță ca iubire. Aceasta nu înseamnă în niciun caz că gândirea creștină trebuie să afirme retorica ca atare (creștinismul nu este nici liberalism, nici pluralism, ci ospitalitate ospitalieră); afirmă doar o retorică specifică, o practică specifică, în conformitate cu pacea lui Hristos; și dorește libertatea altor narațiuni – chiar și libertatea de a suferi înfrângerea. Cu toate acestea, în acest război al convingerilor, creștinii pot lupta doar prin mărturie, prin dăruirea darului lor către alții chiar și în momentul respingerii acestui dar. Acesta este atât pericolul, cât și promisiunea retoricii creștine: ea persistă, chiar într-un fel provoacă și „conduce" războiul nu pentru că violența este inevitabilă, ci pentru că mesajul său, negând inevitabilitatea și necesitatea violenței, depășește limitele totalității. Poate că suprimarea liberală sau hermeneutică a registrelor superioare ale nenumăratelor voci care exprimă nenumăratele convingeri este singura economie retorică înțeleaptă; dar gândirea creștină trebuie să urmeze un curs mai periculos: războiul nu este inevitabil, deci nu trebuie să existe economie. Neparticiparea la război și căutarea activă a păcii sunt ceea ce oferă gândirea creștină în locul virtuții hermeneutice prudente: căci aceasta din urmă aparține încă narațiunii antice care spune că fiecare pace este negarea războiului, în timp ce prima spune că fiecare război este absența păcii. În fața impasului descris de Wittgenstein, în zgomotul acuzațiilor strigate la distanța de

alienare dintre convingeri, gândirea creștină se poate baza doar pe propria poziție retorică specială,Primirea pașnică a străinilor și oferirea de daruri peste distanță (ceea ce transformă însăși această distanță în frumusețe și pace). Aceasta este frumusețea retorică a lui Hristos pelerinul, chemându-i pe apostoli, vorbind cu Maria în grădină, alăturându-se ucenicilor în drumul lor spre Emaus, întâlnindu-se din nou cu apostolii săi pe malul lacului și împărtășind o masă cu ei: oferindu-se mereu din nou, făcându-și mereu cunoscută prezența ca darul imprevizibil al reconcilierii, pentru care speranța fusese pierdută. Acesta este stilul excesiv de comportament al martirilor, manifestat în speranța întoarcerii a ceea ce în sine nu are putere să acționeze, ales de sufletul care s-a încredințat harului Dumnezeului infinit, care poate oricând să dăruiască suflete unul altuia în împărțirea păcii sale, făcându-i părtași la întreaga gamă a frumuseții sale infinite. Faptul că un astfel de dar este cu adevărat posibil este dovedit doar de dăruirea neîncetată; Motto-ul retoricii creștine rămâne porunca lui Hristos: „fără plată ați primit, fără plată dați” (Matei 10:8). Iar despre cei care, dorind cu seriozitate pacea, nu pot decât să invoce realizarea unui consens hermeneutic, o tăcere care să ascundă violența, gândirea creștină nu poate spune decât că „ei vindecă ușor rănile poporului meu, zicând: «Pace, pace!», când pace nu este” (Ier. 6,14; cf. Ier. 8,11). Retorica creștină proclamă o altă ordine a păcii, mai originală și mai inepuizabilă; dar pentru a o întruchipa în realitate, trebuie să-L urmeze pe Hristos, care a biruit lumea (Ioan 16,33), care a venit să aducă foc pe pământ și vrea ca acesta să fie deja aprins (Luca 12,49). Totuși, numai luând forma unei practici continue a reconcilierii – chiar și în timp ce suferă de răni care sunt imprimate pentru totdeauna pe Trupul lui Hristos – poate retorica creștină să dezvăluie în sfârșit focul iubirii infinite (și să convingă de adevărul său).Retorica creștină proclamă o altă ordine a păcii, mai originală și mai inepuizabilă; dar pentru a o transforma în realitate, trebuie să-L urmeze pe Hristos, care a biruit lumea (Ioan 16:33), care a venit să aducă foc pe pământ și care vrea ca acesta să fie deja aprins (Luca 12:49). Totuși, numai luând forma unei practici continue a reconcilierii – chiar și în timp ce suferim rănile care sunt imprimate pentru totdeauna pe Trupul lui Hristos – poate retorica creștină să dezvăluie în sfârșit focul iubirii infinite (și să ne convingă de adevărul său).Retorica creștină proclamă o altă ordine a păcii, mai originală și mai inepuizabilă; dar pentru a o transforma în realitate, trebuie să-L urmeze pe Hristos, care a biruit lumea (Ioan 16:33), care a venit să aducă foc pe pământ și care vrea ca acesta să fie deja aprins (Luca 12:49). Totuși, numai luând forma unei practici continue a reconcilierii – chiar și în timp ce suferim rănile care sunt imprimate pentru totdeauna pe Trupul lui Hristos – poate retorica creștină să dezvăluie în sfârșit focul iubirii infinite (și să ne convingă de adevărul său).

Note

1. „Dedic această carte ciudată și neobișnuită lui Solvin și Patrick” (latină). - Notă.

2. „Vezi mai jos” (latină). — Nota traducătorului.

3. Întrucât în ortografia rusă modernă două cuvinte cu înțelesuri complet diferite au devenit omonime, oferim echivalentul corespunzător în limba engleză între paranteze: pace — „lume” în sensul de „stare de calm, liniște, reconciliere” și lume — „lume” în sensul de „Pământ, spațiu, univers”. — Nota traducătorului.

4. „Domnul Isus” (greacă). - Notă a traducătorului.

5. Probabil, aceasta se referă la cuvântul ebraic „Yerushalaim” (=Ierusalim) – literalmente „orașul păcii”. – Nota traducătorului.

6. „Dragoste” (greacă). — Notă a traducătorului.

7. În original, există un joc de cuvinte intraductibil: nonșență și absență. — Notă a traducătorului.

8. Jean–Francois Liotard, Condiția postmodernă: Un raport despre cunoaștere, trad. Geoff Bennington și Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiv.

9. Friedrich Nietzsche, „Din: Despre adevăr și minciună în sens extramoral”, în The Portable Nietzsche, ed. și trad. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), 4647.

10. Vezi în special notele adunate în Ludwig Wittgenstein, On Certainty, ed. G. E. M. Anscombe și G. H. Wright, trad. Denis Paul și G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

11. Paul Ricoeur, Regula metaforei: Studii multidisciplinare asupra creării sensului în limbaj, trad. Robert Czerny și alții (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 311.

12. Jacques Derrida, Marginile filosofiei, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), x.

13. Jacques Derrida, De gramatică, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1974), 286.

14. „Hotare, limite” (greacă). — Notă a traducătorului.

15. Jacques Derrida, De gramatică, 71. (Vezi: Derrida, De gramatică. Moscova, 2000. Traducere de N. Avtonomova. — Notă de traducere).

16. „Cid” (franceză). — Notă a traducătorului.

17. Jacques Derrida, „Forță și semnificație”, în Derrida, Scriere și diferență, trad. Alan Bass (University of Chicago Press, 1978), 18.

18. Derrida, „Forță și semnificație”, 19–20.

19. Jacques Derrida, Diseminare, trad. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 6.

20. Aceasta se referă la limba engleză în care scrie autorul. De exemplu: prezența (o prezență specifică și absolută, să zicem „Dumnezeu”). — Nota traducătorului.

21. Aceasta se referă la Critica judecății. — Nota traducătorului.

22. Adică, în secolul al XX-lea. — Nota traducătorului.

23. „Dezacorduri; dispute” (franceză). — Notă a traducătorului.

24. Jean-Francois Liotard, Postmodernul explicat: Corespondență, 1982–1985, trad. Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate și Morgan Thomas (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 10–11, 16.

25. Lit., „o creatură a suprafeței”. — Notă trad.

26. Gilles Deleuze, Logica simțului, trad. Mark Lester și alții (New York: Columbia University Press, 1990), 133.

27. „Cauze în devenire” (latină). — Nota traducătorului.

28. „Cauze în existență” (latină). - Notă a traducătorului.

29. Vezi Emmanuel Levinas, „Dumnezeu și filosofia”, în The Levinas Reader, ed. Sean Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

30. Vezi, de exemplu, Mikel Dufrenne, Phénoménologie de Texterie esthetique, ediția a 2-a, 2 vol. (Paris: Presses Universitaires de France, 1967); în acesta, probabil cel mai influent și sistematic text despre teoria estetică de la (dacă nu chiar superior) lucrării lui Benedetto Croce încoace, frumusețea este un criteriu estetic tradițional în raport cu care autorul nu dă dovadă de consecvență.

31. Deși dorește să recunoască existența frumuseții într-un anumit sens, nu-i poate găsi un loc în schema esteticii; pentru el, aceasta trebuie să rămână o temă aproape complet nedezvoltată care bântuie, deși nu poate direcționa, fenomenologia sa.

32. „În special” (franceză). — Notă a traducătorului.

33. „Esența creștinismului” (în germană). - Notă a traducătorului.

34. „Pentru comoditate” (latină). — Notă a traducătorului.

35. Traducerea oferă numerotarea sinodală a Psalmilor. — Nota traducătorului.

36. „Diferență”, în traducerea de N. Avtonomova – „diferență” (franceză, modificată grafic de Derrida). – Notă a traducătorului.

37. Vezi: Enneade 5.8.9, de asemenea: E. Krakowski, LEstetique de Plotin et son influence (Paris, 1929), 159.

38. Balthasar, Slava Domnului, 1:34.

39. Rudolf Bultmann, Iisus Hristos și mitologia (New York: Scribner, 1958), 15. (Traducere în limba rusă: R. Bultmann, Opere alese: Credință și înțelegere. Moscova, 2004. Pp. 211–249. — Ed.).

40. Bultmann, Iisus Hristos și mitologia, 17. Apropo, Bultmann reproduce aici eroarea lui Harnack și a altora care au propus să considere povestea întrupării ca fiind supusă morfologiei dramatice a anumitor mituri gnostice precreștine despre Mântuitor; aceasta, însă, este extrem de speculativă: nu numai că nu există dovezi ale existenței unor astfel de mituri înainte de creștinism, dar singurele sisteme gnostice în care apar astfel de mituri (și aceste sisteme sunt mai puține decât ne-am putea imagina) sunt cele care au fost în mod clar influențate de gândirea creștină.

41. Bultmann, Iisus Hristos și mitologia, 51.

42. Preluat din: Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsatze, 4 vol. (Tubinga: JCB Mohr, 1975), 2:137; citat în: Hans Urs von Balthasar, The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, vol. 4, Tărâmul metafizicii în Antichitate, trad. Brian McNeil, Andrew Louth, John Saward, Rowan Williams și Oliver Davies (San Francisco: Ignatius, 1989), 27, nr. 11.

43. „Suflare, spirit” (greacă). — Notă a traducătorului.

44. „Strălucire” (germană). - Notă a traducătorului.

45. „Plenătate” (greacă). — Notă a traducătorului.

46. „Abisul lui Dumnezeu” (germană). - Notă a traducătorului.

47. În mod ciudat, aici sunt foarte potrivite câteva comentarii ale lui Vladimir Nabokov, care nu s-a săturat niciodată să-și declare ostilitatea față de teoria „simbolică”: „Conceptul de simbol (…) mi-a fost întotdeauna dezgustător (…) Simbolismul creează agitație în școli (…) distruge atât intelectul pur, cât și sentimentul poetic. Decolorează sufletul. «Paralizează orice capacitate de a se bucura de ridicol și de a încânta arta (…) Se întâmplă adesea cu un anumit tip de scriitor ca un întreg paragraf sau o propoziție complexă să existe ca un organism compozit cu propriile sale imagini, propriile sale apeluri și invocații, propria sa înflorire, și atunci este deosebit de prețios, dar și vulnerabil, astfel încât, dacă un străin, impermeabil la poezie (…), îi impune simboluri contrafăcute (…), magia sa este înlocuită de capricii goale” (Nabokov, Opinii puternice (New York: Random House, 1973), 304–305). Lăsând la o parte retorica dură, aș dori să sugerez că, într-un fel, Dumnezeu este „un anumit tip de scriitor”.

48. „Semne” (greacă). - Notă a traducătorului.

49. Paul Tillich, Teologie sistematică, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

50. Paul Tillich, Dinamica credinței. (New York: Harper, 1957), 51–52.

51. „Pe vremea aceea” (latină). — Notă a traducătorului.

52. „Sublație” (în germană); un termen al lui Hegel. — Notă a traducătorului.

53. „În special” (franceză). — Notă a traducătorului.

54. „Slavă”, literalmente „greutate, greutate” (ebr.). — Notă trad.

55. Traducerea tradițională slavă a acestui cuvânt grecesc este „filosofie”. - Nota traducătorului.

56. „Împotriva păgânilor” (latină). — Notă a traducătorului.

57. Aici și în cele ce urmează ne referim la filosofia continentală, în principal germană și franceză, spre deosebire de tradiția anglo-americană, predominant analitică. — Ed.

58. Vezi în special Hans W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative (New Haven: Yale University Press, 1974) și Frei, Theology and Narrative: Selected Essays, ed. George Hunsinger și William C. Placher (Oxford: Oxford University Press, 1993). Pentru o analiză a poziției lui Barth, vezi David Ford, Barth and God's Story (New York: Peter Lang, 1981). Vezi și Karl Barth, Church Dogmatics II, The Doctrine of God 1, trad. T. H. L. Parker, W. B. Johnstone, Harold Knight și J. L. M. Haire (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 250.

59. Aceasta se referă la sensul original al cuvântului grecesc: „viziune divină". — Nota traducătorului.

60. „Amintiri" (greacă). - Notă a traducătorului.

61. „Expunere; narațiune" (greacă). — Notă a traducătorului.

62. „Trebuie să se știe că războiul este universal, că dușmănia este ordinea obișnuită a lucrurilor și că totul apare din dușmănie și din necesitate." Heraclit (greacă; traducere preluată din cartea: A. Bogomolov, Filosofia antică. Universitatea de Stat din Moscova, 1985). — Notă trad. [Cf.: „Trebuie să se știe că războiul este universal, că dușmănia este ordinea obișnuită a lucrurilor și că totul apare din dușmănie și prin acord reciproc" (Fragmente din primii filosofi greci. Trad. A. V. Lebedev. Moscova: Nauka, 1989. p. 201). — Notă ed.].

63. „După modernitate" este sensul literal al cuvântului „postmodern". — Nota traducătorului.

64. John Milbank, Teologie și teorie socială: Dincolo de rațiunea seculară (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 278–279.

65. Ibidem, p. 279.

66. Vezi John Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1987). Acest text este dominat de un fel de misticism „flux" ale cărui energii metafizica încearcă întotdeauna să le suprime, și totuși autorul nu pune niciodată la îndoială limitele acestei opoziții, caracterul sau pedigree-ul său metafizic. Vezi și Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), 71.

67. „Reducere la absurd" (latină). - Notă a traducătorului.

68. „După [noi] - potopul" (franceză). - Notă a traducătorului.

69. „Sublație” (în germană) este un termen hegelian care combină funcțiile de eliminare (anulare), ridicare și conservare. — Nota traducătorului.

70. Din cuvântul „Proteus”. — Aprox. bandă

71. Sabatarienii sunt o sectă rigoristă, în care sâmbăta ia locul duminicii. — Nota traducătorului.

72. Din grecescul ateles - „fără sfârșit, fără scop, inutil”. - Nota traducătorului.

73. Nietzsche-ul postmodernismului – așa cum vom discuta mai jos – este în primul rând Nietzsche-ul lui Deleuze, iar Deleuze și-a început cariera filosofică în opoziție, mai presus de toate, cu hegelianismul la modă al timpului său (în primul rând cu hegelianismul lui Alexandre Kojève, dar și cu cel al lui Gramsci și Sartre) și, prin urmare, l-a făcut pe Nietzsche eroul său antidialectic și pur pozitiv. Cu toate acestea, trebuie să fim de acord cu John Caputo (Împotriva eticii: Contribuții la o poetică a obligației cu referire constantă la deconstrucție [Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1993], 49–50) că Nietzsche lasă mult loc în gândirea sa pentru negativ, fără a-l forța într-o schemă teleologică, ci, bineînțeles, prezentându-l ca parte a luptei creative a ființei; Caputo spune, de asemenea, pe bună dreptate, că Deleuze a încercat inițial să atenueze retorica luptei a lui Nietzsche (50), deși, în cea mai mare parte, gândirea lui Deleuze a constat tocmai în radicalizarea acestei retorici.

74. „Totul trece, nimic nu rămâne” (greacă). — Nota traducătorului.

75. Milbank, 296–302. Următoarele numere din paranteze se referă la ediție: Milbank, Teologie și teorie soäal.

76. Din grecescul eirene - „pace” - Nota traducătorului.

77. „Adevăr”, etimologic literal: „nescoperire”. — Nota traducătorului.

78. „Eveniment” (în germană). - Notă a traducătorului.

79. „[Este]” (în germană). — Notă a traducătorului.

80. „Detașare” (germană). - Notă a traducătorului.

81. „Lethe; uitare; secret” (greacă). — Nota traducătorului.

82. „Thrust” (în germană). — Notă a traducătorului.

83. „Lucru; faptă” (în germană). — Notă a traducătorului.

84. Milbank înțelege diferența ontologică a lui Heidegger ca o nouă formă de univocitate scotistă (302), urmând argumentele lui Gillian Rose (Dialectica nihilismului: post-structuralism și drept, Oxford: Basil Blackwell, 1984). De fapt, ens univocum (în latină „ființă univocă") al lui Duns Scotus nu constituie o ontologie (așa cum prezintă Milbank problema aici și în alte părți) și, în plus, nu se poate vorbi în mod legitim despre ființă în gândirea lui Heidegger ca o categorie goală, formală, care cuprinde indiferent tot ceea ce există ca o colecție de substanțe disparate. Dar are dreptate într-o privință: ontologia lui Heidegger este lipsită de ambiguitate prin faptul că evenimentul ființei este întotdeauna evenimentul ființei și, prin urmare, ființa nu este legată ierarhic de ființă și dezvăluie ființa doar în propria sa nihilizare (în timp ce Scotus înțelege ființa, dimpotrivă, ca o coincidență infinită a transcendentalelor în esse verum („adevărata ființă") a lui Dumnezeu).

85. „Aici este ființa", „prezență" (în germană). - Notă a traducătorului.

86. „Privare de bine" (latină; termen scolastic). — Notă a traducătorului.

87. „Pământ" (germană). — Notă a traducătorului.

88. „Lume" (germană). — Notă a traducătorului.

89. „Logos" (greacă). - Notă a traducătorului.

90. „Natură" (greacă). — Notă a traducătorului.

91. „Necesitate" (greacă). — Notă a traducătorului.

92. „Soartă" (greacă). — Notă a traducătorului.

93. „Străin, străin" (latină). — Notă a traducătorului.

94. Adică Critica rațiunii pure. — Nota traducătorului.

95. „Despre sublim" (franceză). - Notă a traducătorului.

96. Du Sublime, ed. Jean-François Courtine (Paris: Belin, 1988); în traducere în engleză: Of the Sublime: Presence in Question, tradus și extins de Jeffrey S. Librett (New York: State University Press, 1993).

97. Paul Guyer, Kant și experiența libertății (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 259.

98. Jean-François Lyotard, Inumanul (Stanford: Stanford University Press, 1988), 136.

99. Lyotard, Inumanul, 137.

100. „În afara textului” (franceză). — Notă a traducătorului.

101. Kant dă acest termen atât în germană, cât și în latină. — Nota traducătorului.

102. Vezi Jean–François Lyotard, The Différend: Phrases in Dispute, trad. George Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), xii.

103. Jean–François Lyotard, Lecții despre analitica sublimului, trad. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 1994), 238–239.

104. Sau: „dizarmonie”. — Nota traducătorului.

105. Vezi în: Despre Sublim. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această lucrare.

106. După cum s-a menționat mai sus, la Heidegger termenul „aletheia” (grecesc „adevăr”) este înțeles în sensul său etimologic de „nedisimulare”. — Nota traducătorului.

107. Aici și mai departe în sensul etimologic de „construcție de case” și „sistem”. - Nota traducătorului.

108. „Prag” (latină). — Notă a traducătorului.

109. Din grecescul eisago - „a introduce” - Notă a traducătorului.

110. „Diviziune[ed.]” (franceză). — Bandă aprox.

111. „Imagine; fel”, „esență”, „a doua venire („prezență)” (greacă). - Notă a traducătorului.

112. „A fi”, „a exista”, „eu” (latină). — Nota traducătorului.

113. „Spirit”, „ființă” (germană). — Notă a traducătorului.

114. O introducere ideală în atmosfera generală a acestui tip de postmodernism este: Lyotard, Diferența.

115. Extrag acest limbaj din diverse surse, parțial din eseul lui Derrida „Structură, semn și joc în discursul științelor umane”, în Derrida, Scriere și diferență, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 278–293, care se încheie cu o secvență destul de faimoasă într-un ton ale cărui rezonanțe chiliastice Derrida le-a abandonat ulterior.

116. Conceptul lui J. Derrida (din grecescul „loc; pământ”). — Nota traducătorului.

117. „Arche-scriere” sau „proto-scriere” (franceză; arche-greacă „început”). — Notă a traducătorului.

118. „Memorie” (latină). — Notă a traducătorului.

119. Milbank, 308–309.

120. „Sub ștersătură (tăiere)” (franceză). — Notă a traducătorului.

121. „Cross-crossing” (în germană). — Notă a traducătorului.

122. Un grup de popoare indiene de pe teritoriul Braziliei. — Nota traducătorului.

123. Derrida, De gramatică, 111–112.

124. Traducere editată de V. Lapitsky în: J. Derrida, Scrisoare și diferență. Sankt Petersburg, 2000. - Notă de traducere.

125. În eseul lui Derrida „Forță și semnificație”, în Scriere și diferență, 3–30, aici 28–29.

126. Michel Foucault, „Theatrum Philosophicum”, în Foucault, Limbaj, contramemorie, practică: eseuri și interviuri selectate, ed. Donald F. Bouchard, trad. Donald F. Bouchard și Sherry Simon (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 165.

127. „Spațiu; extensie” (latină). — Notă a traducătorului.

128. „Eternitate; aeon” (greacă). — Notă a traducătorului.

129. Un oraș francez prezentat în romanul lui Proust, În căutarea timpului pierdut. — Nota traducătorului.

130. Îmi bazez relatarea pe cele două volume în care Deleuze își expune în principal metafizica imanentă: Diferența și repetiția, trad. Paul Patton (New York:

Columbia University Press, 1994) și Loga simțului, trad. Mark Lester (New York: Columbia University Press, 1990); vezi și Proust și semnele, trad. Richard Howard (New York: George Braziller) pentru o tratare mai completă a „ideilor” și „problemelor”. (În limba rusă, vezi: J. Deleuze, Logica simțului. Ekaterinburg, 1998. — Notă de traducere.)

131. „Imagini, tablouri, asemănări” (din latină pl. simulacrum). — Notă de traducere.

132. Vezi, în special: Platon, Sofist. 234a–b, 246 p.

133. Vezi: Platon, Dialoguri. Cartea a II-a. Statul. Moscova: Eksmo, 2008. p. 334. — Notă de traducere.

134. Tema simulacrului din proiectul lui Deleuze este cel mai pe deplin dezvoltată în Logica simțului, vezi în special Anexa I: Simulacrul și filosofia antică (253–279).

135. „Supus sentimentului” (latină). — Notă a traducătorului.

136. O tratare completă a epistemologiei lui Kant și a radicalizării acesteia este dezvoltată în Gilles Deleuze, Filosofia critică a lui Kant, trad. Hugh Tomlinson și Barbara Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

137. Adică teoria reprezentării. — Nota traducătorului.

138. Pluralul lui lekton (greacă) - „exprimat verbal”. În filosofia stoică, acest concept denota „ceea ce este stabilit conform reprezentării raționale”, ceva care a trecut testul rațiunii, al cărui conținut poate fi exprimat verbal; aparține domeniului incorporeal (ca și cum ar exista), incapabil să acționeze și să fie afectat în sensul adevărat. - Nota traducătorului.

139. Thanatos - „moarte” (greacă). - Notă a traducătorului.

140. Un rezumat elegant al metafizicii deleuziene a devenirii poate fi găsit în capitolul 3 din lucrarea lui Ronald Bogue, Deleuze și Guattari (Londra și New York: Routledge, 1989), p. 55–80; această parte a cărții rezumă succint și frumos „marea sinteză” a gândirii timpurii a lui Deleuze, așa cum este prezentată în Diferență și repetiție și Logica simțului.

141. „Aducere aminte” (greacă). — Notă a traducătorului.

142. Scrierile lui Kierkegaard, vol. 6, Frică, cutremur și repetiție, ed. și trad. Howard Hong și Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), 131–133. Vezi Caputo, Hermeneutică radicală, 11–35.

143. Vezi Deleuze, Diferență și repetiție. Pentru interpretarea lui Deleuze a eternei întoarceri, vezi Deleuze, Nietzsche și filosofia, trad. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 19–31, 47–72. Vezi și Deleuze, Logica simțului, 58–65, despre însușirea de către Deleuze a distincției stoice dintre eon și cropos.

144. Univocatio - acest termen al lui Duns Scotus este tradus în limba rusă ca „o singură voce”, și ca „neambiguitate”, și ca „un singur sens”. - Nota traducătorului.

145. Vezi Commentaria Oxoniensia 1.3.1–2; 1.8.3.

146. Înțelegerea și aplicarea de către Deleuze a „expresionismului” lui Spinoza sunt expuse în detaliu în Deleuze, Expresionismul în filosofie: Spinoza, trad. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990).

147. „Dumnezeu sau Natura” (latină). — Notă a traducătorului.

148. Deleuze, Logica simțului, p. 296. Deleuze nu împrumută această figură direct din legendele bizare ale „idolului templier”, ci din fantezia sumbră a lui Pierre Klossowski despre templieri, Le Baphomet (Paris: Mercure de France, 1965); vezi Logica simțului, p. 280–301.

149. Deleuze, Diferență și repetiție, 304.

150. „Analogia ființei” (latină). - Notă a traducătorului.

151. Deleuze, Expresionismul în filosofie, 45–57. Deleuze consideră analogia ca aparținând unei raționalități „semiologice” (adică structuraliste) care face din limbaj altceva decât exprimarea ființei; el o tratează ca fiind mai degrabă decât ca pe un mod activ de exprimare; vezi Michael Hardt, Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 67. La prima vedere, acest lucru pare să-l distanțeze pe Deleuze de Derrida, dar adevărata diferență este mică: o doctrină a unicității – cum ar fi cea a lui Deleuze – nu face nicio diferență dacă se folosește sau nu limbajul expresionist; toate diferențele exprimă în mod egal – și, prin urmare, ascund în mod egal ipocrit – ființa.

152. „Ah, omul se întoarce mereu! Omulețul se întoarce mereu!” (germană). — Nota traducătorului.

153. „...căci te iubesc, o, Eternitate! Căci te iubesc, o, Eternitate!” (germană). — Nota traducătorului.

154. Extras din Also sprach Zarathustra III, p. 13 (Der Genesende) și 16 (Die sieben Siegel, oder das Jarund–Amen–Lied). Dintr-un punct de vedere postmodernist binecunoscut, acest ultim fragment este un exemplu de cântec de laudă acceptabil pentru postmodernism, întrucât aici afirmația apare înainte și după orice patos, ascundere și îndoială.

155. Deleuze, Diferență și repetiție, xx.

156. „Moralitate” (în germană). - Notă a traducătorului.

157. „O ceață fără formă care se dizolvă în aer” (germană). — Nota traducătorului.

158. Deși trebuie menționat că un exemplu mai imediat este poate Novalis; iar această imagine însăși apare în contextul unei condamnări mai ample a unui anumit purism etic asociat cu gândirea lui Kant.

159. Manuscrisele teologice timpurii ale lui Hegel, trad. T. M. Knox (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 234–244; vezi în special 236, 239 pentru limbajul care descrie „frumusețea sufletului” lui Isus. Vezi și Robert C. Solomon, În spiritul lui Hegel (Oxford: Oxford University Press, 1983), 622–625, și Charles Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 59–64.

160. Deleuze, Loga simțului, 301.

161. Deleuze, Nietzsche și filosofia, xi.

162. Vezi: Bogue, 20.

163. Deleuze, Nietzsche și filosofia, 17–18.

164. Ibidem, 178.

165. Ibidem, 1–4.

166. Această ultimă accentuare a limbajului este menținută până la sfârșitul proiectului deleuzean (sau deleuze-guattarian), adâncit, fără îndoială, de influența lui Foucault; cf. Bogue, 137.

167. „Logică; sens” (latină). — Notă a traducătorului.

168. Michel Foucault, „Nietzsche, genealogie, istorie”, în Foucault, Limbaj, contramemorie, practică, 139–164, aici 148.

169. Michel Foucault, „Nietzsche, genealogie, istorie”, 148–149, 151.

170. „Dorința de dominație” (latină). - Notă a traducătorului.

171. Vezi Michel Foucault, Putere/Cunoaștere: Interviuri selectate și alte scrieri, 1972–1977, ed. Colin Gordon, trad. Colin Gordon și alții (New York: Pantheon Books, 1980), 97–99.

172. Foucault, Putere/Cunoaștere, p. 98.

173. Vezi: Michel Foucault, Putere; Adevăr, Strategie, ed. și trad. Meaghan Morris și Paul Patton (Sydney: Feral, 1979), 60; de asemenea: Foucault, Istoria sexualității, vol. 1, O introducere, trad. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978), 94.

174. Foucault, Putere/Cunoaștere, 131.

175. Ibidem, 99–101.

176. Vezi: Michel Foucault, A supraveghea și a pedepsi: Nașterea închisorii, trad. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), în special 195–228, 293–308.

177. „Ca atare; în sine” (lat.). — Notă trad.

178. „Medicament; poțiune; băutură magică” (greacă). — Nota traducătorului.

179. Derrida, Scriere și diferență, 292. „Un joc vesel” (franceză). — Notă de traducere.

180. „Un joc vesel” (franceză). — Notă a traducătorului.

181. „Război; luptă” (greacă, germană). — Notă a traducătorului.

182. Éliane Escoubas, „Kant sau simplitatea sublimului”, în Despre sublim, p. 70.

183. Vezi în special Jean–Luc Nancy, „Ofranda Sublimă”, în Despre Sublim. Numerele de pagină dintre paranteze în textul următor se referă la acest eseu.

184. În franceză și germană, o expresie impersonală care înseamnă „există”, „există”; cf. mai sus engleza „there is” în același sens. — Nota traducătorului.

185. Pentru cea mai bună prezentare a filosofiei lui Nancy despre imanență (sau existență pură) - „deconstrucția creștinismului” (ca să-i folosim solecismul) - vezi Nancy, Simțul lumii, trad. Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). Este uneori un fel de potpuriu de Nietzsche și Heidegger și, așa cum era de așteptat, nepoliticos față de tradiția teologiei, dar este o discuție amănunțită și decisivă despre ontologia „eventuală”.

186. Vezi Jean-Luc Nancy, „De récriture: qu'elle ne révèle rien”, Rue Descartes 10 (Paris: Albin Michel, 1994).

187. „Legătură” (franceză). — Notă a traducătorului.

188. Gillian Rose a descris viziunea lui Levinas drept „iudaism budist” – vezi Rose, Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37, și „Judaic Manicheism” în Rose, Judaism and Modernity: Philosophical Essays (Oxford: Blackwell, 1993), 43, 213. Judecata ei este corectă.

189. Emmanuel Levinas, „Dumnezeu și filosofia”, în Levinas, Despre Dumnezeul care îmi vine în minte, trad. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), 56. Inutil să mai spun că Levinas are doar o înțelegere foarte generală a tradiției teologice.

190. Emmanuel Levinas, Totalitate și infinit: un eseu despre exterioritate, trad. Alphonso Lignis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 33–35.

191. Vezi Edmund Husserl, Meditații carteziene: o introducere în fenomenologie, trad. Dorion Cairns (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), 89–151. Traducerea lui Levinas a Meditațiilor carteziene (care a apărut cu multe decenii înainte de publicarea originalului german) a introdus mai mult sau mai puțin fenomenologia în Franța; ceea ce este mai derutant este interpretarea destul de lipsită de subtilitate a lui Husserl de către Levinas.

192. „Despre evadare” (franceză). — Notă a traducătorului.

193. Publicat inițial în Recherches Philosophiques, acest eseu a fost retipărit în Emmanuel Levinas, De Véuasion (Montpellier: Fata Morgana, 1982). Numerele de pagină din paranteze se referă la această ediție.

194. Din latinescul transcendo - „a păși peste; a traversa” și excedendo - „a se retrage; a pleca”. - Nota traducătorului.

195. Sartre a aproape sigur „împrumutat” această temă de la Levinas pentru prima sa demers literar. Existențialismul francez este în mare măsură rezultatul prezentării fenomenologiei în Franța de către Levinas.

196. În traducere în engleză: Emmanuel Levinas, Existence and Existents, trad. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1988).

197. Levinas, Existență și existențe, 63.

198. Ibidem, 19.

199. Levinas, „Dumnezeu și filozofie”, 58.

200. Emmanuel Levinas, Timpul și celălalt, trad. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 75. (Tradusă în limba rusă de Levinas, E. Opere alese. Totalitatea și infinitul. Moscova: University Book, 2000. — Ed.).

201. Levinas, „Dumnezeu și filozofie”, 59.

202. Levinas, Totalitate și infinit, 204.

203. Ibidem, 192.

204. Ibidem, 193.

205. Levinas, Etică și infinit: Conversații cu Philippe Nemo, trad. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 85.

206. Levinas, Etică și infinit, 86.

207. Emmanuel Levinas, „Sens și simț”, în Levinas, Scrieri filozofice de bază, ed. Adriaan T. Peperzak și alții (Bloomigton și Indianapolis: Indiana University Press, 1996), 50.

208. Levinas, „Sens și simț”, 58.

209. Emmanuel Levinas, Altfel decât ființa sau Dincolo de esență, trad. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1991), 18.

210. Levinas, „Dumnezeu și filosofia”, 63. Numerele de pagină ulterioare dintre paranteze se referă la „Dumnezeu și filosofia”.

211. Emmanuel Levinas, „Vechiul și noul”, în Viața și celălalt, p. 138.

212. Pleroma - „plinătate”, kenoma - „gol” (greacă). - Notă a traducătorului.

213. Dintr-un interviu intitulat „Etica Infinitului”, în Richard Kearney, State of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers (New York: New York University Press, 1995), 190.

214. „Etica Infinitului”, 197.

215. Vezi pe această temă eseul foarte curios (și absurd) „Realitatea și umbra ei”, în The Levinas Reader, ed. Sebn Hand (Oxford: Blackwell, 1989), 129–143.

216. Levinas, Totalitate și infinit, p. 254–285. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această lucrare.

217. Din latinescul ille — „acela; acesta”. — Notă a traducătorului.

218. Levinas, Altfel decât ființare, 111–112. (Franceză: E. Levinas. Altfel decât ființare sau De cealaltă parte a esenței. — Nota traducătorului).

219. Termen introdus în „Énigme et phénomène” (1965): Emmanuel Levinas, „Enigma and Phenomenon”, în Basic Philosophical Writings, 65–77.

220. Levinas, Altfel decât a fi, 23.

221. Vezi Levinas, „Dumnezeu și filosofia”, 68.

222. „Efortul de a fi” (latină). — Notă a traducătorului.

223. Levinas, Altfel decât ființa, 4.

224. Ibidem, 15.

225. Levinas, Otherwise Than Beim, 111.

226. Ivinas, „Sens și simț”, 49.

227. Levinas, Altfel decât a fi, 17–18.

228. „Aroganță, insolență” (greacă). — Notă a traducătorului.

229. „Privarea de Rău” (latină). — Notă a traducătorului.

230. „O încercare de a fi; o strădanie de a fi” (latină). — Nota traducătorului.

231. „Fără margini” (greacă). — Notă a traducătorului.

232. Jacques Derrida, „Violența și metafizica: un eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas”, în Scriere și diferență, 79–153. (Traducere în limba rusă a lui J. Derrida. Violența și metafizica // Levinas, E., Lucrări alese: Libertatea dificilă. Moscova: ROSSPEN, 2004. Pp. 663–733. — Ed.).

233. Jacques Derrida, Darul morții, trad. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

234. Derrida, „Violența și metafizica”, 117. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la acest eseu.

235. „Ființa însăși este o dispută” (Scrisoare despre umanism) (germană). — Nota traducătorului.

236. Răspunsul lui Levinas la acest eseu și obiecția sa — aceea că ceea ce apare în limbaj nu are nevoie de limitările limbajului descris de filosofie — pot fi găsite în Dumnezeu și filosofia.

237. „Semnificație” (latină), — Notă a traducătorului.

238. Pentru o discuție cuprinzătoare despre utilizarea cuvântului „religios” de către Derrida, vezi John Caputo, The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1997). În multe privințe, este o carte supliă, nu în ultimul rând pentru că apologia lui Caputo despre Derrida suo este atât de feroce (și adesea atât de plină de imoralitate religioasă) încât autorul nu se oprește niciodată să vadă slăbiciunile propriilor argumente sau nepăsarea cu care folosește anumite cuvinte (de exemplu, „evreu”, „creștin”, „religie”); cu toate acestea, el oferă o prezentare generală cuprinzătoare și detaliată a subiectului.

239. Vezi Jacques Derrida, „«A mânca bine» sau calculul subiectului”, în Cine vine după subiect, ed. Eduardo Cadara și colab. (Londra, 1991), 96–120.

240. Jacques Derrida, „Forța legii: «Fundamentul mistic al autorității», trad. Mary Quaintance, Cardozo Law Review 11 (1990), 957.

241. „Moralitate” (în germană). — Notă a traducătorului.

242. Din grecescul diago - „a traduce, a conduce” - Nota traducătorului.

243. Nu există nicio îndoială că Nietzsche interpretează adesea creștinismul în funcție de timpul și locul său; chiar și modul în care tratează Scriptura și sursele

antichității târzii este influențat de discursul protestantismului liberal german care se dezvolta în vremea sa. Ca exemple ale amplorii destul de limitate a înțelegerii sale asupra creștinismului, s-ar putea cita aparenta sa ignoranță a oricărei scheme soteriologice, darămite a teoriei satisfacției răscumpărătoare (pe care nu ezită să o atribuie secolelor de cultură creștină care ar fi considerat-o foarte ciudată), sau uitarea adevărului că accentul postkantian, protestant și specific german pus pe moralitatea interioară nu este deloc caracteristic istoriei creștinismului în ansamblu. Dar toate acestea nu pot sta la baza unor obiecții importante la adresa proiectului lui Nietzsche, deoarece acesta nu era cu adevărat interesat să încerce să ofere o relatare istorică obiectivă a creștinismului sau a oricărui alt lucru.

244. Friedrich Nietzsche, Dincolo de bine și de rău, trad. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), 60, denumit în continuare BGE. (Cf. trad. în: Nietzsche. De cealaltă parte a binelui și a răului // Nietzsche. Opere. Moscova: Mysl, 1990. Vol. 2. P. 278: „Oamenii moderni, cu o minte amorțită de orice nomenclatură creștină, nu mai experimentează acel șoc superlativ care, pentru gustul antic, era conținut în formula paradoxală: «Dumnezeu pe cruce». Până acum, nu a existat niciodată nimic care să se poată compara în îndrăzneală cu acea îndrăzneală a unei cotituri, cu acel punct la fel de teribil, interogativ și problematic pe care îl reprezenta această formulă: ea prefigura o reevaluare a tuturor valorilor antice.” — Nota traducătorului și a editorului).

245. Vezi, de exemplu: Friedrich Nietzsche, Antihrist, trad. R. J. Hollingdale (New York: Penguin Books, 1968), 155–156, 186, în continuare: AC; Nietzsche, Ecce Homo, trad. Walter Kaufmann și R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1969), 334, în continuare: EH\ Nietzsche, Așa a grăit Zarathustra, în Nietzsche portabil, ed. și trad. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1954), 140–42, în continuare: Z.

246. Vezi Karl Jaspers, Nietzsche: Introducere în înțelegerea activității sale filosofice, trad. Charles F. Wallraff și Frederick J. Schmitz (Tuscon: University of Arizona Press, 1965), 320.

247. Friedrich Nietzsche, Amurgul idolilor, trad. RJ Hollingdale (New York: Penguin...

248. Friedrich Nietzsche, Voința de putere, trad. Walter Kaufmann și R. J. Hollingdale (New York: Columbia University Press, 1983), 542–543, în continuare: WP. (Voința de putere nu este opera lui Nietzsche, ci o colecție de fragmente din cărțile sale, compilate de sora sa, Elisabeth Förster-Nietzsche, după moartea sa și ulterior dăruite de aceasta lui Hitler; potrivit lui Heidegger, această compilație nu face decât să ascundă adevăratele motive ale lui

Nietzsche; vezi, în special, M. Heidegger, Timpul și ființa (Moscova: Respublika, 1993), p. 69. — Nota traducătorului).

249. Deleuze, Nietzsche și filosofia, 15–16.

250. Friedrich Nietzsche, Despre genealogia moralei, trad. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1969), 33–34, denumit în continuare: GM.

251. Vezi Alexander Hehamas, Nietzsche: Viața ca literatură (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 113.

252. Așa numește Nietzsche „sentimentul invers” (din franceza ressen-toment) plin de răutate și răzbunare, care, conform observațiilor sale, este caracteristic în special creștinilor. Max Scheler a dedicat acestui subiect un eseu, a cărui traducere în limba rusă poate fi găsită în: M. Scheler, Resentimentul în structura moralei. Trad. A. Malinkin. Sankt Petersburg, 1999). Păstrăm acest termen în transcrierea traducerii menționate anterior a cărții lui Scheler despre Nietzsche. — Notă trad.

253. Lit. „Rău”. — Notă de traducere.

254. Vezi R. J. Hollingdale, Nietzsche (Londra și Boston: Routledge și Kegan Paul, 1973), 188.

255. Trad. A. Mihailov. Vezi: Amurgul zeilor, Moscova, 1990. — Notă trad.

256. Vezi Karl Jaspers, Nietzsche și creștinismul (Chicago: Henry Regnery, 1967), 37–38.

257. Traducere de V. Flerova (vezi: F. Nietzsche, Opere în 2 volume. Moscova, 1990). — Notă de traducere.

258. Vezi și: Danto, 218–19.

259. Friedrich Nietzsche, Zori de zi, trad. de R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 217–218, în continuare: D vezi și: GS, 86-88 și: Jaspers, Nietzsche, 311.

260. „Lupta cosmică” (greacă). — Notă a traducătorului.

261. „Natura roșie în dinți și gheare”: un vers din poemul lui Tennyson „In memoriam”. — Notă a traducătorului.

262. Vezi Friedrich Nietzsche, „Din: Despre adevăr și minciună în sens extramoral”, în The Portable Nietzsche, ed. și trad. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), în special: 4647.

263. Iată ce crede Milbank (295).

264. „Minte” (greacă). — Notă a traducătorului.

265. „Separare” (greacă). — Notă a traducătorului.

266. Adică purtând în sine o diferență. — Nota traducătorului.

267. Vezi Ekkehard Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der Klassischen Metaphysik (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); vezi, de asemenea, mai jos - partea 2, I. 3.

268. Oare „celălalt”, în sensul deplin al cuvântului „lume”, pătrunde în gândirea creștină în altă parte decât într-o teologie precum cea a lui Bultmann, care credea că distrugerea arhitecturii cosmosului antic, în care cerul și pământul sunt legate inseparabil, duce la descoperirea unui tărâm cu adevărat separat al interiorității spirituale (sau existențiale), unde credința este pusă în acțiune nu printre contingențele concrete ale timpului, ci în miezul secret al timpului, în sanctuarul interior al iluminării dezcorporate? Înainte de a vorbi despre această cotitură în protestantismul modern, nu este oare acest tip de gândire în sine doar o manifestare a gnosticismului?

269. Frederick Coplestone, Friedrich Nietzsche, filosoful culturii (Londra: Search Press, W5), 137–138.

270. „Slava lui Dumnezeu” (latină). — Notă a traducătorului.

271. „Ceea ce nu este Logos” (greacă). — Nota traducătorului.

272. Jaspers, Nietzsche și creștinismul, 71.

273. Ibidem, p. 72.

274. Vezi: Jaspers, Nietzsche, 347, 434.

275. „Dragoste [creștină]” (greacă). — Notă a traducătorului.

276. Kavod în ebraică însemna „slava [lui Dumnezeu]” și literalmente „greutate, greutate, ponderare”. — Nota traducătorului.

277. Corpus Hermeticum (latină); atribuit lui Hermes Trismegistus (secolele al II-lea–al III-lea). — Notă a traducătorului.

278. „Teologia vinului” (greacă; din oinos - „vin”). - Notă a traducătorului.

279. Milbank, 287–288.

280. Idem, 283.

281. Lit., „relație cu sine”, „relație cu sine”. — Notă trad.

282. Milbank, 290–291.

283. „Limita de la care” (latină). — Nota traducătorului.

284. „Plăcerea este, desigur, ca să spunem așa, o poftă a sufletului; prin urmare, plăcerea călăuzește sufletul” (lat.). — Notă trad.

285. Augustin, De musica 6.11.29.

286. „Chipul lui Dumnezeu” (latină). — Notă a traducătorului.

287. Pentru o mostră superficială, împrumutată, a acestei teme postmoderniste a sinelui metafizic, a locului său în onto-teologia creștină și a dispariției sale, vezi Mark C. Taylor, Erring: A Postmodern A/Theology (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 34–51.

288. „Chipul lui Dumnezeu” (latină). — Notă a traducătorului.

289. „Memorie; amintiri” (latină). — Notă a traducătorului.

290. „Aducere aminte” (greacă). — Notă a traducătorului.

291. Deleuze, Nietzsche și filosofia, 9.

292. „Simplu și simplu” (franceză). — Notă a traducătorului.

293. „Oraș pământesc” (latină). — Notă a traducătorului.

294. Trebuie să citez aici unul dintre aforismele foarte laconice ale lui Milbank: „Genealogia moralei este un fel de Civitas Dei scrisă invers” (Milbank, 389).

295. În germană, „Anticrist” are două semnificații: 1) Anticrist, 2) anticreștin. Nota traducătorului:

296. Cursiv în Hart. — Notă a traducătorului.

297. Anticristul este prezentat aici și mai departe în traducerea din germană de A. Rutkevich. — Nota traducătorului.

298. Cursiv aparține autorului. — Nota traducătorului.

299. Astfel, la Nietzsche: se înțelege prin „wit” (franceză). — Nota traducătorului.

300. Vezi și: BGE, 220.

301. Am modificat ușor traducerea lui A. Rutkevich. — Notă de traducere.

302. „En fin de siècle” (franceză). — Transl. nota.

303. Evident, aluzia autorului este la Gen. 49:9. — Notă de traducere.

304. Din grecescul oneiros - „somn, vis, reverie”. - Notă a traducătorului.

305. Traducerea mea; nu am găsit niciun echivalent în traducerile rusești. — Nota traducătorului.

306. Vezi: Erich Auerbach, Mimesis: Reprezentarea realității în literatura occidentală, trad. dlard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953), 4049; Auerbach găsește în această poveste o ruptură decisivă cu proporțiile clare ale narațiunii eroice și morale antice: comparând remușcările lui Petru cu portretizarea emoționantă a lui Petronius, Tacitus, Sallust și alții, el vede în Petru „imaginea omului în sensul cel mai înalt, mai profund și mai tragic” (41).

307. Fragmentul 31 din Diels.

308. Vezi Hans Urs von Balthasar, Theo–Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 2, Dramatic Personae: Man in God, trad. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius, 1990), 350–352.

309. Gianni Vattimo, „Towards an Ontology of Decline”, în Recording Metaphysics: The New Italian Philosophy, ed. Giovanni Borradori (Evanston, III.: Northwestern University Press, · 1988), 60.

310. „Necesitate” (latină). — Notă a traducătorului.

311. „Act” (latină). — Notă a traducătorului.

312. „Fără margini” (greacă veche). — Notă a traducătorului.

313. „Țară; pământ; loc; aici - interval, spațiu” (greacă veche). - Notă a traducătorului.

314. „Scara naturii” (latină). — Notă a traducătorului.

315. „Conformitate” (latină). — Notă a traducătorului.

316. Filocalia - „iubire pentru bunătate (sau, mai corect, pentru frumusețe)” (greacă); o colecție de texte echivalente din punct de vedere juridic. - Notă a traducătorului.

317. „Partid ockhamist” (lat.). — Notă trad.

318. „Sfera (domeniul) diferenței (nesimilarității)” (latină). — Notă de traducere.

319. Aici: „sens; ordine rațională” (latină). — Nota traducătorului.

320. „A apărea; a străluci; fenomen; strălucire” (greacă veche); cf. phaipomenos - „a apărut”, deci - fenomen. - Nota traducătorului.

321. Trad. M. Pozdnev. Vezi: R. Descartes, Reflecții asupra filosofiei primitive. Sankt Petersburg, 1995. — Notă de trad.

322. Aceasta nu este, desigur, o genealogie originală a nihilismului modern; același lucru, sau ceva similar, este susținut în lucrarea lui Michael Allen Gillespie, Nihilismul înainte de Nietzsche (Chicago: University of Chicago Press, 1995) – destul de energic și impresionant. Totuși, nu toate aspectele tratării acestei istorii de către Gillespie și nu toate concluziile sale sunt în întregime incontestabile.

323. „A se mira; a se mira” (greacă); vezi începutul Metafizicii lui Aristotel. — Nota traducătorului.

324. „Produs; fapt” (latină). — Notă a traducătorului.

325. „Modul de a se ridica sau de a se proiecta” (latină). — Nota traducătorului.

326. „Cauza eficientă și cauza sinelui” (latină). — Nota traducătorului.

327. Din grecescul aporia - „contradicție insolubilă”. - Notă a traducătorului.

328. „Fundament neclintit” (latină). — Notă a traducătorului.

329. „Lucrul în sine” (germană). — Notă a traducătorului.

330. „Minte; rațiune” (greacă veche). — Notă a traducătorului.

331. „Afară” și „înăuntru” (latină). — Notă a traducătorului.

332. Conceptele de „legământ” și „uniune” sunt redate în engleză prin același cuvânt: covenant. — Nota traducătorului.

333. Poate cel mai impresionant aspect al marii trilogii teologice a lui Hans Urs von Balthasar este marea răsturnare la care îl supune pe Kant (pur și simplu urmând logica): trilogia inversează complet ordinea celor trei Critici, începând cu estetica, în lumina căreia rațiunea practică apare ca teorie dramatică, și încheindu-se cu un tratat despre rațiunea teologică, care se desfășoară prin prioritatea frumuseții divine.

334. „Adevărul este o clătinare bachică, ai cărei toți membri sunt beți” (germană). - Nota traducătorului.

335. „Detașare” (germană). — Notă a traducătorului.

336. „Bucuria de a muri; o moarte veselă” (franceză). — Notă de traducere.

337. „Despre cel mai înalt și mai excelent bine” (latină); pentru consecvență, am pus expresia latină la cazul genitiv. — Nota traducătorului.

338. „Forma corpului și viața” (latină). — Notă a traducătorului.

339. Un cuvânt inventat de J. Joyce și preluat de postmodernism: haos cosmos + osmosis [greacă: „împingere, presiune”]. — Notă a traducătorului.

340. „Perceput”, „sensibil” (latină). — Notă a traducătorului.

341. „Moralitate” (în germană). - Notă a traducătorului.

342. „Umilință; pustiire” (greacă). — Nota traducătorului.

343. „A se alinia unul lângă altul” (greacă). — Notă a traducătorului.

344. Toate acestea vor fi argumentate mai pe larg mai jos, dar trebuie să menționez aici suspiciunea mea generală față de acele teologii ale prezenței lui Hristos în biserică care îi dau forma unei absențe sau retrageri sau a unui „grad zero în serie”; în acest context îmi vin în minte anumite lucrări ale lui Michel Certeau sau Eberhard Jüngel: vezi în special Jüngel, „The Effectiveness of Christ Withdrawn: On the Process of Historical Understanding as an Introduction to Christology”, în Theological Essays, ed. J. B. Webster (Edinburgh: T, & T. Clark,

1989). Secțiunea „Objective Dovezi” din Balthasar, The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, vol. 1, Seeing the Form, trad. Erasmo Leiva–Merikakis (San Francisco: Ignatius, 1982), 429–683, este, în opinia mea, un model mult mai bun al prezenței lui Hristos în istorie, în puterea Duhului Sfânt, și o lectură mult mai consistentă a pneumatologiei din discursul de „adio” al lui Hristos din Evanghelia după Ioan.

345. „Îndepărtare” (în germană). — Notă a traducătorului.

346. „Asimilare” (în germană). - Notă a traducătorului.

347. „Competiție; luptă” (greacă). — Nota traducătorului.

348. Să ne amintim că narațiune înseamnă literalmente poveste, povestire. — Nota traducătorului.

349. Aceasta se referă la 1 Corinteni 1:23: „Noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, o piatră de poticnire pentru iudei și o nebunie pentru greci”. „Piatra de poticnire” este o traducere inexactă a cuvântului grecesc skandalon, care înseamnă „o piatră mică care poate face pe cineva să se poticnească”. — Nota traducătorului.

350. „Dogmatica mică” (lat.). — Aprox. bandă

351. Din grecescul perichoresis - un dans circular; dans rotund; aici: o reprezentație circulară a Persoanelor divine. - Notă a traducătorului.

352. Aici și mai departe, Noul Testament este citat din traducerea episcopului Cassian (Besobrazov). — Nota traducătorului.

353. „Depășire” (greacă; scriem acest cuvânt în transcrierea prebizantină, pentru a evita asocierile inutile cu cuvântul apatie). — Nota traducătorului.

354. În sensul de „construire de case” sau, în ortografia ortodoxă rusă provenită din Bizanț, „economic”. — Nota traducătorului.

355. În traducere în engleză: Karl Rahner, Trinitatea, trad. Joseph Donceel (Londra: Burns și Oates, 1970), 22.

356. „Anunț” (greacă). — Notă a traducătorului.

357. Aici și mai departe în sensul de „construire de case”. — Nota traducătorului.

358. John Thompson, *Modem Trinitarian Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 28–29, vezi punctul de vedere al autorului cu privire la „căderea” Trinității în economic, astfel încât Persoanele divine sunt transformate (după cuvintele lui Thielicke) în „măști ale dramei fenomenale”. (Helmut Thielicke, 1908–1985, a fost un teolog protestant german. Principalele sale lucrări sunt *Etica teologică* în mai multe volume, scrisă din 1955 încoace, și lucrarea în trei volume despre teologie sistematică intitulată *The Gospel Faith* (1968–1978). — Ed.)

359. Robert W. Jenson, „Duhul Sfânt”, în Dogmatica creștină, ed. Carl E. Braaten, Bert W. Jenson și Gerhard O. Forde, 2 vol. (Philadelphia: Fortress, 1984), 2:169.

360. Deși voi reveni asupra acestui subiect mai târziu, trebuie să remarc că intoleranța comună printre teologi față de limbajul impasibilității divine, întărită de prejudecata că o astfel de doctrină reprezintă o „elenizare” prost gândită a Evangheliei, a servit adesea la obscurarea și ascunderea întrebărilor și preocupărilor doctrinare la care doctrina impasibilității oferă un răspuns și la ascunderea revizuirii filosofice reale - în întregime compatibilă atât cu doctrina, cât și cu Scriptura - pe care cei mai mari reprezentanți ai teologiei patristice au supus-o doctrinei. Pentru două exemple din cărți în care astfel de neînțelegeri, combinate cu erori filosofice grave, duc la concluzii false, vezi Joseph M. Hallman, The Descent of God: Divine Suffenng in History and Theology (Minneapolis: Fortress, 1991) și Paul S. Fiddes, The Creative Suffenng of God (Oxford: Clarendon, 1988). Despre apatie, scriu mai detaliat în D. B. Hart, „No Shadow of Turning: On Divine Impassibility”, Pm Ecclesia 11 (primăvara 2002): 184–206. Thomas G. Weinandy, Does God Suffer? (Notre Dame: Universitatea Notre Dame, 2000).

361. Atanasie spune aceasta deoarece, așa cum insistă el, ceea ce Dumnezeu este în Sine însuși, ni se adresează nouă. Cf. Contra Arianos 2.11; 3.1 și următoarele; Ad Serapion 1.14–17, 20 și următoarele; 2.2; 34.6. Aș dori să susțin înțelegerea maximei lui Rahner bazată pe Atanasie.

362. „Afară” (latină). — Notă a traducătorului.

363. „Ordine” (greacă). — Notă a traducătorului.

364. Robert W. Jenson, Teologie sistematică, vol. 1, Dumnezeul Triunic (Oxford și New York: Oxford University Press, 1997). Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această ediție.

365. A se vedea secțiunea 1.3 de mai jos.

366. Este dificil să justificăm o astfel de afirmație: una este să spunem că Dumnezeu este propriul său act, dacă înțelegem că este actus purus [act pur]; dar când vorbim despre Dumnezeu care se definește liber ca Dumnezeu, alegând să fie Dumnezeu și nu altceva, atunci puterea pur spontană a voinței este plasată în mod logic înaintea naturii sale proprii, a arbitrium-ului pur subiectiv [liberei decizii]; iar această Gemma nu mai poate fi rezolvată prin simpla identitate dintre act și esență.

367. Vezi E. L. Mascall, Not Who Is: A Study in Traditional Theism (Londra: Longmans, Green, 1945), 112: după ce a încercat să demonstreze că, deși un Dumnezeu determinat de lume poate oferi o explicație metafizică a cursului istoriei lumii, El nu poate niciodată oferi o explicație a „ceea ce este" absolut al lumii, Mascall concluzionează: „un Dumnezeu strict infinit nu poate oferi deloc o explicație a existenței lumii și, în consecință, a faptului că lumea ar trebui să fie într-un sens absolut contingentă și inutilă lui Dumnezeu. Diversele obiecții... se reduc la plângerea că, dintr-o astfel de perspectivă, Dumnezeu nu ar putea manifesta acel interes și acea preocupare intens personală pentru creaturile Sale, care este evidentă în religia creștină... deși acest lucru ar fi cu siguranță adevărat dacă Dumnezeu ar fi o ființă finită, nu este adevărat dacă Dumnezeu este infinit." Nu cred că aceasta este o linie de raționament pe care teologia o poate respinge în mod rezonabil.

368. Jenson pare să limiteze sensul definiției lui Dumnezeu la „existența necesară", mai degrabă decât să pună problema ideii de „existență" divină ca atare; dar definiția spune, de asemenea, că Dumnezeu nu este ființă, actus-ul Său nu este limitat de potentia, El nu alege să fie Dumnezeu într-un fel sau în altul, El este dincolo de determinările ontice, ci este determinat ontologic (infinit). Vezi și Jenson, Systematic Theology, vol. 2, The Works of God (Oxford și New York: Oxford University Press, 1999), 35–38.

369. „Acela mai mare decât care nu se poate concepe" (latină). — Nota traducătorului.

370. „Cauza constă în devenire" (latină). — Nota traducătorului.

371. „Cauza este în ființă" (latină). — Nota traducătorului.

372. „Omul Sfânt" (latină). — Notă a traducătorului.

373. „Aversiune față de zeitate" (latină). — Notă a traducătorului.

374. „Cauza propriei persoane" (latină). — Nota traducătorului.

375. Trebuie să amân discuția despre depășirea patimilor în relația sa cu chenoza Fiului și crucea lui Hristos până la secțiunea III. 2.

376. „Distracție; plăcere” (latină). — Notă a traducătorului.

377. Vezi Augustin, De Trinitate 6.10.11; Grigore de Nyssa, De anima et resurrectione, în Migne, Patmlogia Graeca, 46:93, 96, în continuare PG.

378. De Trinitate 6.10.12: "In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Itaque illa tria, et ad se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt."

379. Aceasta este traducerea în literă a cuvântului grecesc peristera, folosit în textul Evangheliei (Matei 3:16); acest cuvânt este de gen feminin (și nu masculin, ca în sinod, trad. și Episcopul Cassian), care reflectă genul feminin al cuvântului ebraic ruach - Duh. - Notă trad.

380. Lit. Greacă: „(Te-am) aprobat”, „(Te-am) gândit bine”. — Notă de traducere.

381. Rahner, 44. Următoarele numere de pagină dintre paranteze se referă la traducerea în engleză a lucrării Mysterium salutis de Rahner, intitulată Trinitatea.

382. „Ordine; aranjament în ordine” (greacă). — Notă de traducere.

383. Théodore de Régnon, Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité, 2 vol. (Paris, 1892), 1:433.

384. „Față; personalitate” (latină; greacă). — Notă a traducătorului.

385. Karl Barth, Dogmatica Bisericii I/1: Doctrina Cuvântului lui Dumnezeu, trad. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 355–368. Vezi și Colin E. Gunton, Promisiunea teologiei trinitare (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 164–166, pentru nemulțumirea autorului față de acest aspect al terminologiei trinitare a lui Barth.

386. „Ipostasis” (greacă). — Notă a traducătorului.

387. Nicholas Lash, Crezând în trei căi într-un singur Dumnezeu: o lectură a Crezului Apostolilor (Notre Ame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1993), 31.

388. Lash, Crezând în trei moduri, 32.

389. „Memorie” (latină). — Notă a traducătorului.

390. Vezi, de exemplu, Vladimir Lossky, „Noțiunea teologică a persoanei umane”, în Lossky, După chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 111–123.

391. „Stări; proprietăți; manifestări” (greacă). — Nota traducătorului.

392. Vezi Orațiuni 23.8–11; 29.2–16; 30.19 și următoarele; 31.9–16; 42.15 și următoarele.

393. „Mândrie, ambiție, gelozie, lăcomie; toate pasiunile rezumate într-un singur cuvânt: egoism” (franceză). — Nota traducătorului.

394. Regnon, 1:67–69.

395. Pavel Florensky, „Pilonul și temelia adevărului” [Stâlpul și temelia adevărului], în Östliches Christentum, vol. 2, Philosophie (München, 1925), 62.

396. Cm.: Hilary, De Trinitate 4,21; 6.12–19; 7,3–8, 39; 8.52.

397. Vezi: Richard de Sfântul Victor, De Trinitate 3.14; Grigore Teologul, Discursuri 18.42; 22.4.

398. Autorul redă acest cuvânt în limba rusă. — Nota traducătorului.

399. Vezi Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge și Londra: James Clarke, 1957), 114–195; vezi, de asemenea, Grigorios Larentzakis, „Trinitärischer Kirchenverständnis”, în Trinität: Aktuelle Perspektiven der Theologie, ed. Wilhelm Breuning (Freiburg: Herder, 1984).

400. „Dans circular; dans rotund; spectacol circular” (greacă și latină). — Notă a traducătorului.

401. Grigore, De anima et resurrectione, în PG, 46:93–96: τό δέ άγαθόν άγαθω φίλον πάντως, διά τούτο έαυτήν βλέπειδ, βλέπειδ, θέπειδ, θέπειδ, θέφίλον πάντως, καί δ θέλει, εχει, ούδέν των εξωθεν εις έαυτήν ... άγαπητόν πάντως έστι τοις γινώσκουσόι γινώσκουσόι (γινώσκουσόκετέτόσός) θειον), ή δέ γνώσις άγάπη γίνεται, διότι καλόν έστι φύσει τό ginoskomenomon.

402. Augustin, De Trinitate 6.10.11: „Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coequatur ei, non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem, ubi est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima et prima aequalitas di modo, iam nulla et prima aequalitass inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est… Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imagines non est

sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo humana, si tamen dis appelle, si tamn di vocatie. breviter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum..."

403. „Mod de existență” (greacă). — Notă a traducătorului.

404. „Început” (greacă). — Notă a traducătorului.

405. „Amprente” (latină). — Notă a traducătorului.

406. „Bucurie; plăcere” (greacă). — Notă a traducătorului.

407. „Încântare; bucurie; plăcere” (greacă). — Nota traducătorului.

408. „Legăturile iubirii” (latină). — Notă a traducătorului.

409. Dumitru Stăniloae, Teologie și Biserica, trad. Robert Barringer (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 93–94. Vezi și Richard de St. Victor, De Trinitate 3.19, despre cum dragostea dintre doar două persoane ar fi o dragoste izolată și polarizată care trebuie să dispară în ea însăși și cum, prin urmare, dragostea adevărată caută întotdeauna un al treilea cu care să împărtășească acea dragoste.

410. Dăm numerotarea psalmilor conform sinodului, trad. — Nota trad.

411. În sinod, trad. — frumusețe. — Notă trad.

412. „Frumos; rafinat” (latină; din cuvântul forma). — Notă a traducătorului.

413. Vezi Jonathan Edwards, Miscellanies, în The Philosophy of Jonathan Edwards, din notițele sale personale, ed. Harvey G. Townsend (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972), 260; și Essay on the Trinity (New York: Scribner's, 1903), 108. Atribuirea lui Edwards către Spirit a unui „înfrumusețător” special este reluată de Patrick Sherry, Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics (Oxford: Clarendon, 1992).

414. Deși, desigur, tocmai Grigore Teologul este cel care, în Cele cinci discursuri teologice, vorbește clar despre Duh ca Dumnezeu și ca fiind consubstanțial (Discurs 31.10). Argumentarea lui Vasile necesită cu siguranță această afirmație, dar - fie datorită înțelepciunii și perspicacității sale, fie pentru că nu vrea să spună mai mult decât spune Scriptura sau Crezul de la Niceea - nicăieri nu folosește aceste cuvinte.

415. „La început era Cuvântul” (greacă). — Nota traducătorului.

416. Vezi Hans Urs von Balthasar, Gloria Domnului: O estetică teologică, vol. 1, Văzând forma, trad. Erasmo Leiva–Merikakis (San Francisco: Ignatius, 1982), 506–507.

417. Jacques Derrida, Scriere și diferență, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 149.

418. „Supunere” (greacă). — Notă a traducătorului.

419. „A se alinia unul lângă altul” (greacă). — Notă a traducătorului.

420. „Subiect” (greacă). — Notă a traducătorului.

421. „Spiritualiștii” (greacă). — Notă a traducătorului.

422. Vezi T. F. Torrance, Credința trinitară (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 311.

423. Vezi în special Bonaventure, Comentarii la Sentințele I ale lui Peter Lombard: d.6, au, q.3, resp; vezi și Bmnloquium 1.8 și Collationes in Hexaemeron 1.13.

424. „Semn; prevestire” (greacă). — Notă a traducătorului.

425. Ousia (greacă) - „existent; esență” - Nota traducătorului.

426. „Răspândire; separare; decuplare” (germană). — Nota traducătorului.

427. Din grecescul ateles - „fără sfârșit; necunoaște desăvârșirea” - Nota traducătorului.

428. Rahner, Trinitatea, p. 24–33.

429. „Amprenta Treimii” (latină). — Notă a traducătorului.

430. Vezi: Simeon Noul Teolog, Imnuri ale Iubirii Divine, 24 și 31.

431. Vezi: Simeon Noul Teolog, 11.

432. Stăniloae, 39.

433. „Aranjament” (greacă). — Notă a traducătorului.

434. Un termen al lui J. Derrida; literar grecesc - „pământ; țară”. - Notă de traducere.

435. În sinod, traducere - „numele lui Iehova” (lectură eronată). - Nota traducătorului.

436. „Totul este El” (greacă). — Notă a traducătorului.

437. „Străduință, străduință, aspirație (lit.: prosternare)” (greacă). — Notă de traducere.

438. „Întoarcere; convertire; schimbare; alterare” (greacă). — Nota traducătorului.

439. „Mișcare” (greacă). — Notă a traducătorului.

440. Vezi M. Canévet, „Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse”, Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (1968): 87; și, de asemenea: Jean Daniélou, „La colombe et la ténèbre dans la mystique Byzantine ancienne”, Eranos–Jahrbuch (1954), 53.

441. În plus - DAR Deși până acum m-am delectat să mă refer la textele antice doar după titlurile lor, în cazul lui Grigore de Nyssa această practică trebuie suspendată. Mă voi referi la ediția Gregorii Nysseni Opera (GNO), Werner Jaeger și alții; lucrările care nu sunt încă incluse acolo sunt citate din: Migne Patrologia Graeca (PG).

442. Denumită în continuare CPI.

443. Denumit în continuare DHO.

444. Vezi Hans Urs von Balthasar, *Prezență și gândire: un eseu despre filosofia religioasă a lui Grigore de Nyssa* (San Francisco: Ignatius, 1995), p. 50–52, pentru o scurtă expunere a acestei viziuni „diastematice” asupra naturii umane ca un întreg spiritual care se completează treptat într-un timp și spațiu în desfășurare. Voi reveni la acest aspect al gândirii lui Grigore atunci când voi discuta despre escatologie, dar aici observ că nimic nu ar putea fi mai greșit decât să o confundăm cu simplul idealism – platonician, filonic, hegelian sau de orice alt tip – sau, din nou, cu un fel de metafizică procesuală; deși limbajul lui Grigore este parțial platonician și parțial staționar, se îndepărtează foarte mult atât de peștera primei, cât și de colonadele celei de-a doua.

445. În continuare - OS; referindu-mă la ediția GNO, adaug împărțirea tradițională în capitole, pe care aceasta nu o păstrează.

446. În continuare - DB.

447. În continuare DVM; referindu-mă la paginile ediției GNO, adaug împărțirea tradițională în capitole folosită în ediția Sources chrétiennes: Grégoire de Nysse, La vie de Moïse, ou Traité de la Perfection en Matière de Vertu, ed. și trans. Jean Daniélou, S.J. (Paris: Les Editions du Cerf, 1968); această împărțire este reținută numai în traducerea în limba engleză.

448. „Nelimitat, infinit” (greacă). — Notă a traducătorului.

449. Ekkehard Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der Klassischen Metaphysik (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 103.

450. „În ciuda oricărei teologii negative, grecul nu va afirma niciodată că Dumnezeu în sine nu are nici limite, nici concept. Atunci Dumnezeu ar fi pur și simplu de neconceput și nu ar mai fi gânditul însuși, Spirit Pur” (germană). — Nota traducătorului.

451. Mühlenberg, 139–140.

452. Vezi Enneadele 5.5.6–11; 6.7.18, 32. Vezi și W. R. Inge, Filosofia lui Plotin, 2 vol. (Londra: Longman and Co, 1918), 2:116–118.

453. Din grecescul apophasis - „negare” - Nota traducătorului.

454. W. Norris Clarke, „Infinitul în Plotin: o replică”, Gregorianum 40 (1959): 76, 90–91; vezi și: Clarke, „Limitarea actului prin potență: aristotelianism sau neoplatonism?” în Clarke, Explorations in Metaphysics: Being, God, Person (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), 75–79.

455. Nous (greacă) - „Minte”. - Notă a traducătorului.

456. Psyuhe, Psyche (greacă) - „Suflet”. - Notă a traducătorului.

457. „Spre infinit” (greacă). — Notă a traducătorului.

458. Teorie (greacă) - „speculație; contemplare”. - Notă a traducătorului.

459. „Din nimic” și „în infinit” (latină). — Nota traducătorului.

460. Denumit în continuare CE.

461. Vezi în Ecclesiasten 7 (denumit în continuare IE), GNO, 5:412; vezi, de asemenea, Charles Kannengieser, „L'infinité divine chez Grégoire de Nysse," Revue des sciences philosophiques et théologiques 55 (1967): 59.

462. Vezi ICC 5:157–60; vezi și Mühlenberg, 121–22.

463. Afirmația lui Jenson conform căreia „infinitul pe care Grigore îl consideră divinitatea lui Dumnezeu este un infinit temporal" (Teologie sistematică, 2:216), o opinie pe care a împrumutat-o de la Muhlenberg (106-111), trebuie respinsă; deși Grigore reușește mai mult decât predecesorii săi să descrie eternitatea divină ca o plenitudine pe care toate veacurile nu o pot epuiza, aceasta își păstrează consistența internă doar în virtutea distincției analogice absolut inviolabile pe care o face între timp și eternitatea trinitară care face timpul posibil. De fapt, el este foarte sever cu cei care ar introduce intervale de timp în natura divină (CE 1:196-98). Vezi D. L. Balas, „Eternity and Time in Grigore of Nyssa's Contra Eunomium", în Gregor von Nyssa und die Philosophie, ed. H. Dome, M. Attenburger și U. Schramm (Leiden: E. J. Brill, 1976), 146–147.

464. Aici autorul înțelege „a urma" (greacă: άκολουθία) în sens heideggerian (ontologic, nu ontic) – „a urma" ca fundament a priori. Vezi Heidegger M. „Probleme fundamentale ale fenomenologiei". p. 318. – Note. trad. și ed.

465. „Separare; separare" (greacă). — Notă a traducătorului.

466. „Spre ceva mai divin." — Nota traducătorului.

467. „Mișcare" (greacă). — Notă a traducătorului.

468. Denumit în continuare PR.

469. Următorul - DP.

470. Următorul - DV.

471. Vezi: Balâs, 68–69.

472. „Într-un mod imposibil; prin imposibil" (latină). — Nota traducătorului.

473. În continuare - DM.

474. Mühlenberg, 147.

475. „Uniune mistică” (latină). — Notă a traducătorului.

476. C. W. MacLeod, „Alegorie și misticism la Origen și Grigore de Nyssa”, Journal of Theological Studies, n.s., 22 (1971): 365–372; MacLeod, „Analiza, un studiu asupra misticismului antic”, Journal of Theological Studies, n.s., 21 (1970): 52.

477. R. E. Heine, Perfecțiunea în viața virtuoasă, Monografie patristică 2 (Philadelphia, 1976), 109–114.

478. După cum remarcă Grigore, „ἀγάπη, încordat până la extrem, se numește ἔρως”. ICC 13: 383.

479. [Interpretare] a Cântării Cântărilor (latină); citățm titlurile tratatelor lui Grigore conform textului autorului, întrucât acesta se referă la o ediție specifică a acestora (vezi mai sus). — Notă de traducere.

480. Mühlenberg, 147–162. Numerele de pagină din paranteze în restul acestei secțiuni se referă la Mühlenberg.

481. Aici: „cu divinul”. — Nota traducătorului.

482. „Spre ceva mai divin.” — Nota traducătorului.

483. „În bine.” — Nota traducătorului.

484. Denumit în continuare ITTIF.

485. Vezi OS 35: 86; 37:97–98; în plus, vezi mai jos.

486. Balâs, 52 de ani.

487. În continuare - AM.

488. În original, reificarea („obiectivare; concretizare”) este, cum s-ar spune, opusul îndumnezeirii („deificare”). — Nota traducătorului.

489. „Diviziune” (greacă). — Notă a traducătorului.

490. Vezi CE 3.6: 211–12; OS 8:243–48.

491. Vezi CE 3.5: 165; DB 7: 150.

492. Vezi Balthasar, Prezență și gândire, 115–116, 121–129.

493. Miercuri, de asemenea: AM 105–107. Vezi D. W. Hart, „Oglinda Infinitului: Grigore de Nyssa despre Vestigia Trinitatis”, Modern Theology (octombrie 2002).

494. „Proprietate” (latină). — Notă a traducătorului.

495. „Natura” (greacă - bizantină). - Notă a traducătorului.

496. Originalul indică în mod eronat versetul 14. — Nota traducătorului.

497. Vezi CE 1:95.

498. „Posibilitatea acestui avans constant este legată la Grigore de doctrina sa despre transcendența divină ca absență absolută a limitării. Perfecțiunea spiritului trebuie înțeleasă ca participare la această nelimitativitate” (franceză). — Nota traducătorului.

499. Jean Daniélou, LÊtre et le Temps chez Grégoire de Nysse (Leiden, 1970), 105.

500. Înșuși Grigore pare să respingă orice „realism” despre energiile divine (CE 1:87), dar Palamas poate folosi limbajul lui Grigore, iar eu nu sunt deloc convins că Palamas a propus vreodată să considere distincția dintre esență și energiile lui Dumnezeu ca fiind reale; și nici măcar nu sunt sigur că energiile trebuie considerate altceva decât harul sfințitor prin care Duhul Sfânt face ca Treimea să fie cu adevărat prezentă în creaturi. Înțeleg această distincție doar ca indicând faptul că transcendența lui Dumnezeu îl face pe Dumnezeu liber să fie ceea ce este, chiar și în sfera finitudinii create, fără a se înstrăina și fără ca creatura să fie astfel admisă la o viziune nemijlocită a esenței divine. Pentru lucrări care leagă direct palamismul de teologia capadociană, vezi M. Canévet, „St. Grégoire de Nysse”, în Dictionnaire de Spiritualité VI, col. 1007–1008; G. Habra, „Sursele doctrinei lui Grigore Palamas despre energiile divine”, Eastern Churches Quarterly (1957–1958): 244–252, 294–303, 338–347. Vezi și lucrările care consideră palamismul o apostazie față de gândirea capadociană: E. von Ivanka, „Palamismus und Vatertradition”, în L'Église et les Églises, vol. 2 (Chevretogne, 1955), 2946; Ivanka, „Zur hesychastischen Lichtvision’”, Kairos (1971): 81–95.

501. „Zeitate; divin” (greacă). — Notă a traducătorului.

502. „Mai divin” (greacă). — Nota traducătorului.

503. „Semne” (greacă). — Notă a traducătorului.

504. Pierre Boulez a fost un compozitor și dirijor francez, unul dintre liderii avangardei muzicale franceze. — Ed.

505. Gilles Deleuze, Ibid.: Leibniz și barocul, trad. Tom Conley (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 82.

506. Akolouthia (greacă) - „urmând”. - Notă a traducătorului.

507. Icoană (pronunție bizantină; greacă: eikon) - „imagine”, aici: „imagine originală”. - Notă a traducătorului.

508. Termenii lui Deleuze - Nota traducătorului

509. „Slavă” (ebraică veche). — Notă a traducătorului.

510. Serie este unul dintre termenii lui Deleuze. — Nota traducătorului.

511. Cf. Faptele Apostolilor 17:28. — Notă a traducătorului.

512. Aici și în continuare sinod, trad. modificată în conformitate cu textul autorului. — Notă trad. „Strălucirea sau slava [lui Dumnezeu]” (ebraică veche). — Notă trad.

513. Hans Urs von Balthasar, Gloria Domnului: O estetică teologică, vol. 7, Teologie: Noul Legământ, trad. Brian McNeil (San Francisco: Ignatius, 1989), 137.

514. „Zeiune” (latină). — Notă a traducătorului.

515. În sensul lui Heidegger, care contrastează „a fi” cu „a fi”. — Nota traducătorului.

516. „În sine” (latină). — Notă a traducătorului.

517. Joc de cuvinte intraductibil: în engleză, „no-thing-ness” se traduce etimologic literal prin „non-thingness”. — Notă a traducătorului.

518. „Frumos; rafinat” (latină). — Notă a traducătorului.

519. Vezi Hans Urs von Balthasar, Gloria Domnului: O estetică teologică, vol. 5, Tărâmul metafizicii în epoca modernă, trad. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeil, John Saward și Rowan Williams (San Francisco: Ignatius, 1991), 449.

520. „Ființa însăși, din punct de vedere absolut, este infinită: căci poate fi împărtășită de infinit de multe [lucruri] în infinit de multe moduri” (latină; vezi: Toma de Aquino, Summa contra paganov. Moscova, 2000, trad. T. Borodai). — Notă trad.

521. „Geneza” (latină). — Notă a traducătorului.

522. „Diluție; demarcație” (în germană). — Notă a traducătorului.

523. În: Martin Heidegger, Pathmarks (denumit în continuare W), în Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976); în engleză, Pathmarks (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), denumită în continuare P.

524. „Ființe-aici; prezențe” (în germană). — Notă a traducătorului.

525. V. Bibikhin folosește acest cuvânt pentru a traduce termenul heideggerian „existentiell”, vezi: M. Heidegger, „Ființă și neant”. Moscova, 2003. p. 502. — Nota traducătorului.

526. „Ce este metafizica?” (în germană). — Notă a traducătorului.

527. „Stații de spirit” (în germană). — Notă a traducătorului.

528. Vezi: Maxim Mărturisitorul, Capitole despre iubire, 3.65.

529. „Uitarea ființei” (germană). - Notă a traducătorului.

530. „Din care nimic nu poate ieși” (latină). — Nota traducătorului.

531. „The Turn” (în germană). — Notă a traducătorului.

532. De la „a fi-aici; prezență” la „a fi” (germană). — Nota traducătorului.

533. Expresie impersonală germană; cf. rusească „există”. — Nota traducătorului.

534. „Ființă comună” (latină). — Notă a traducătorului.

535. John Caputo, Heidegger și Aquinas: Un eseu despre depășirea metafizicii (New York: Fordham University Press, 1982), 143.

536. „Eveniment”, lit. - aceasta. „însușire; însușire” (germană). - Notă de traducere.

537. John Caputo, Heidegger și Aquinas, 155–56.

538. „Prezențe” (germană). — Notă a traducătorului.

539. „Identitate și diferență” (germană). — Notă a traducătorului.

540. „Unul de la altul unul la altul, purtând” (în germană). — Nota traducătorului.

541. Martin Heidegger, Identitdt und Differenz (Pfullingen: Günther Neske, 1957), 65.

542. Un cuvânt pe care, ca să spunem adevărul, Heidegger îl interpretează cu o vulgaritate uimitoare; vezi: Caputo, Heidegger și Aquinas, 169.

543. „Adevăruri” sau „fituri” (greacă). — Notă de traducere.

544. „Zicătoarea lui Anaximandru” (în germană). — Notă a traducătorului.

545. Martin Heidegger, Holzwege (denumit în continuare H), în Gesamtausgabe 5 (1977), 334–336.

546. Martin Heidegger, „Logos (Heraklit, Fragment 50)”, în Vorträge und Aufsätze (în continuare VA), Gesamtausgabe 7 (2000).

547. „Scrisoare despre umanism” (în germană). - Notă a traducătorului.

548. „Ființa este proporțională; proporțională cu ființa” (în germană). — Nota traducătorului.

549. „Devenire-moarte” (greacă). — Notă a traducătorului.

550. Cf. trad. T. V. Vasilieva: „Totuși, ceea ce își are astfel existența în prezență și trecere, am putea numi mai degrabă devenire și trecere, adică trecere, dar neexistând, întrucât ne-am obișnuit de mult să opunem devenirea ființei, așa cum întrebarea a fost considerată de mult timp pur și simplu plictisitoare: este adevărat că devenirea nu este nimic și, prin urmare, nu aparține ființei? Totuși, din moment ce devenirea este, trebuie să gândim într-un mod esențial, astfel încât să nu îmbrățișeze devenirea într-o poziționare conceptuală goală, ci astfel încât să poarte și să imprime această devenire (γένεσις–φθορά) în conformitate cu ființa doar în esență.” Heidegger M. Conversație pe un drum de țară. Moscova, 1991. P. 45. - Ed.

551. Vezi Martin Heidegger, „Moira (Parmenide, Fragment VIII, 3441)”, în VA, 235–61.

552. Vezi lucrarea din anii 1930 „Vom Wesen des Grundes”, în W, 123–75.

553. „Cum spune Martin” (latină). — Nota traducătorului.

554. Caputo, Heidegger și Aquilinas, 284.

555. „Act” și „actualitate” (latină). — Nota traducătorului.

556. Să ne amintim că „insignificanță” și „non-thingness” sunt exprimate în engleză prin același cuvânt. — Nota traducătorului.

557. „A deveni” (latină). — Notă a traducătorului.

558. Aici, unde sunt în joc multe întrebări metafizice, Gilson ar fi de mare ajutor, în ciuda influenței monotomismului asupra istoriografiei sale.

559. „În infinit” (latină). — Notă a traducătorului.

560. „Pace” (germană). — Notă a traducătorului.

561. „Pământ” (în germană). — Notă a traducătorului.

562. „Postav” (germană). — Aprox. bandă

563. Vezi Martin Heidegger, „Die Kehre”, în Heidegger, Die Technik und die Kehre (Pfullingen: Neske, 1962).

564. „Detașare” (germană). — Notă a traducătorului.

565. „Spirit” (germană). — Notă a traducătorului.

566. „Focurile lumii” (greacă - latină). - Notă a traducătorului.

567. „Dispoziție” (germană). — Notă a traducătorului.

568. „Pădurarul” (în germană). — Notă a traducătorului.

569. „Cei Patru” (germană). — Notă a traducătorului.

570. Robert Scharlemann, „Ființa lui Dumnezeu atunci când Dumnezeu nu este Dumnezeu: Deconstruirea istoriei teismului”, în Deconstrucție și teologie, ed. Thomas JJ Altizer și alții (New York: Crossroad, 1982), 79–108.

571. Lit.: „a fi printre ființe” sau „a fi printre ființe”. — Notă trad.

572. Scharlemann, 90. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la lucrarea citată de Scharlemann.

573. „Analogia ființei” (latină). — Notă a traducătorului.

574. Din grecescul hyper („deasupra”) și ousia („ființă; esență”). — Notă a traducătorului.

575. Din grecescul *an* („nu”) și *ousia*. — Notă a traducătorului.

576. „Actul persistent de a fi” (latină), — Nota traducătorului.

577. „Acela decât care nimic mai mare nu se poate concepe” (latină). — Nota traducătorului.

578. „Coincidența contrariilor” (latină). — Notă a traducătorului.

579. „Greutate; greutate; glorie” (ebraică veche). — Notă a traducătorului.

580. „Formă necreată” (latină). — Notă a traducătorului.

581. „Gen; specie” (latină). — Notă a traducătorului.

582. Vezi: Grigore, In Christi resurrectionem, 3.

583. Jean–Luc Marion, Dumnezeu fără a fi: Hors–Texte, trad. de Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 61–138. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această ediție.

584. John Milbank, „Să fie dat un dar? Prolegomene către o viitoare metafizică trinitară”, Modern Theology 11, nr. 1 (1995): 134.

585. „Nu după loc, ci după natură” (greacă). — Nota traducătorului.

586. Cf.: Mt 6:22. La Episcopul Cassian și în Sinod, trad. - „ochi curat”, iar în Vulgata - „ochi simplu”. - Nota trad.

587. Vezi Erich Przywara, Analoga entis: Metaphysik (Einsiedeln: Johannes–Verlag, 1962).

588. Karl Barth, Dogmatica Bisericii I/1, Doctrina Cuvântului lui Dumnezeu, trad. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), xiii.

589. Vezi Eberhard Jüngel, God as the Mystery of the World, trad. Darrell L. Guder (Edinburgh: & T. Clark, 1983), 282. Pentru propria abordare a analogiei de către Jüngel și preferința sa pentru o analogie bazată pe venirea Cuvântului lui Dumnezeu, vezi 261–298.

590. „Analogia relației” (latină). — Notă a traducătorului.

591. „În formare” (latină). — Notă a traducătorului.

592. Vezi în special: PG, 91:1077C–1080C.

593. „Mai mare disimilaritate” (latină). — Notă a traducătorului.

594. „Similaritate” (latină). — Notă a traducătorului.

595. Toma de Aquino scrie că „veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate” („adevărul este fondat în ființa unui lucru mai degrabă decât în quiditatea unui lucru” - nota traducătorului): aceasta înseamnă, susține el, că „ecuația” conform căreia „adevărul este” constă în asimilarea minții cu ființa (esse) oricărui lucru dat, prin care mintea primește fiecare lucru așa cum este (In I Sent., D.19, q.5, al, solutio). Aceasta este o formulare elegant laconică - adevărul este plenitudinea, și nu sărăcirea, modurilor de a fi ale unui lucru; judecățile sunt adevărate dacă acceptăm ființele ca lucruri în plenitudinea determinării lor.

596. „[Cel care] este mai secret decât secretul meu” (latină). — Nota traducătorului.

597. „[Cel care] este mai presus de ceea ce sunt eu cel preaînalt” (latină). — Nota traducătorului.

598. „Nu altfel” (latină). — Notă a traducătorului.

599. Vezi nota corespunzătoare de la începutul secțiunii despre Trinitate. — Notă.

600. Vezi în special PG, 91:1081.

601. Este imposibil, desigur, să alegem calea tradiției transcendentale și să atribuim pur și simplu unitatea experienței activității sintetizatoare a Eului transcendental, întrucât întrebarea ființei (și, prin urmare, a unității) Eului transcendental va continua să se afirme, iar Eul însuși se va abstrace de orice particularitate ontică pentru a deveni pur și simplu o altă formă a aceleiași

„probleme onticofenomenologice”: cum se întâmplă ca ceea ce este, să fie – adică, să se dezvăluie și să apară?

602. „Analogia bucuriei (încântării; farmecului)” (latină). — Notă a traducătorului.

603. „Memorie” (latină). — Notă a traducătorului.

604. Din grecescul pleroma („plinătate”). — Notă a traducătorului.

605. „Dumnezeu a creat totul din nimic” (greacă). — Nota traducătorului.

606. „Încheiat; fapt” (latină). — Notă a traducătorului.

607. „Prezență” (în germană). - Notă a traducătorului.

608. „Claritate; strălucire” (latină). — Notă a traducătorului.

609. Vezi Francesca Aran Murphy, Hristos și forma frumuseții (Edinburgh: T. Sc T. Clark, 1995), 52–53, 142.

610. Vezi: Observațiile lui TF Torrance despre terminologia teologică a lui Atanasie în Torrance, 310–311.

611. Vezi și: De vera religione, 52–54 și Confessiones, 11.4.

612. Hans Urs von Balthasar, Gloria Domnului: O estetică teologică, vol. 2, Studii în stil teologic: Stiluri clericale, trad. Andrew Louth, Francis McDonagh și Brian McNeil (San Francisco: Ignatius, 1984), 345. Și aici trebuie să ne amintim marea inversare a lui Balthasar: inversarea secvenței critice a lui Kant, astfel încât nicio activitate a rațiunii pure nu este posibilă în afara implicării estetice și dramatice a creației în economia trinitară a creației și mântuirii.

613. Thomas Trahern (1636/37 – 1674) – poet și scriitor religios englez. În timpul vieții a publicat lucrarea polemică „Contrafaceri romane” (1673), a pregătit pentru publicare tratatul „Etica creștină” (publicat în 1675). Cea mai semnificativă parte a moștenirii sale a fost descoperită și făcută publică abia în secolul al XX-lea: Opere poetice în 1903, scrise în proză ritmică „O sută de meditații” – în 1908. – Ed.

614. Citatele și referințele de pagină din acest text sunt preluate din ediția Dobell din 1908, Centuries of Meditations, reeditată într-o formă actualizată sub titlul mai precis Centuries, A. R. Mowbray and Co. (Oxford, 1985).

615. Vezi: Johann Georg Hamann, Briefwechsel, ed. Walter Ziesemer și Arthur Henkel, 7 voi. (Wiesbaden: Inselverlag, 1955–79), 5:265 („Kein Genuß ergrübelt sich - und alle Dinge folglich auch das Ens entium ist zum Genuß da, und nicht zur Speculation. Durch den Baum der Erkenntnis wird des Lebendrült Baum - uns dis uns sollter ent uns dens uns derns, und nicht zur Speculation. nicht lieber seyn, wie jener - immer dem Beyspiel des alten Adams folgen, als [uns] an seinem Exempel spiegeln - keine Kinder werden, wie der <Gottes Sohn>, neue Adam Fleisch und Blut an und das Kreuz auf sich genommen"), precum și ("Pleasurech - den2" nu poate fi generat ("Pleasurech - de 6:9"). prin urmare, toate lucrurile sunt Ens entium [„Ființa ființelor” (lat.)] pentru plăcere, și nu pentru gândire speculativă. Prin pomul cunoașterii suntem lipsiți de pomul vieții - și nu este al doilea mai bun pentru noi decât primul? - pentru a urma mereu exemplul vechiului Adam și a ne reflecta în el - nemaifiind copii, precum <Fiul lui Dumnezeu>, noul Adam, îmbrăcându-se în carne și sânge și luând asupra sa crucea”; „Prin pomul cunoașterii suntem lipsiți de rodul Vieții, iar acesta nu servește ca mijloc de a ne bucura de aceste din urmă scopuri și principii” (germană). - Nota traducătorului).

616. „Fără pace, Dumnezeu nu este Dumnezeu” (în germană). — Nota traducătorului.

617. G. F. W. Hegel, Begriff der Religion (Leipzig, 1925), 148.

618. Faptul că Dumnezeu nu este obligat să creeze și este cu adevărat liber să nu creeze deloc este un lucru obișnuit în teologia patristică; vezi, de exemplu, Irineu, Împotriva ereziilor 2.10.4; Atanasie, Împotriva arienilor 3.59–62; Grigore Teologul, Discursuri 29.6. Vezi și V. Lossky, Teologie mistică 45.

619. În traducerea sinodală - „[pământul era] fără formă și gol.” - Nota traducătorului.

620. Vezi Karl Barth, Dogmatica Bisericii, III/1, Doctrina Creației, trad. J. W. Edwards, O. Bussey și Harold Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 102–110.

621. „Ființa” sa înseamnă „a fi perceput” (latină). — Nota traducătorului.

622. Jüngel, Dumnezeu ca taină, 223.

623. Atracția eternă a ideii de haos se reflectă în doctrina „haosului”, care a devenit atât de la modă în ultimul deceniu. Totuși, așa cum arată întreaga literatură, aceasta nu este deloc o doctrină a haosului, cel puțin nu în sensul clasic al cuvântului. Nu se referă la imensitatea complet lipsită de formă, atelică, uniformă și impotentă a haosului, ci la un tip special de indeterminare; și chiar și

aici este o indeterminare în esență formală, eliberată de indeterminarea sa prin însăși abundența de secvențe determinate pe care le cuprinde. Este, la propriu vorbind, o doctrină a diferenței și dezvăluie succesiv o bogăție infinită de niveluri de armonie, de complexități maiestuoase, de serii de analogie recursivă, care diverg constant și totuși repetă și modifică întotdeauna condensat ceea ce diverg. Pe scurt, este un fel de infinitate barocă a aparenței în țesătura lucrurilor.

624. Vezi: Jacques Derridas, *Timpul dat*, vol. 1, *Bani falși*, trad. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

625. Marcel Mauss, Darul, trad. W. D. Halls (Londra și New York: Routledge, 1990).

626. Vezi: Pierre Bordieu, Schiță a unei teorii a practicii, trad. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1077), 1–30; vezi și: Milbank, Poate un cadou? 125.

627. Derrida, *Timpul dat*, p. 13–14. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această lucrare.

628. A se vedea lucrarea strălucitoare, dar fără vicii, a lui Étant donné: Essai d'une phenomenology lu donation (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

629. „Există”, literalmente, „[acesta] dă” (expresie germană impersonală). — Notă a traducătorului.

630. Poate fi tradus și prin: „prezentul nu este (un) prezent” (joc de cuvinte intraductibil). — Nota traducătorului.

631. „Ce am scris, am scris” (cuvintele lui Pilat; cf. Ioan 19:22). — Nota traducerii.

632. Milbank, Poate un cadou? 120–121, 132.

633. Milbank, Se poate face un cadou? 132.

634. Anders Nygren, Agape și Eros, trad. Philip S. Watson (Londra: SPCK, 1982).

635. „Până la infinit” (latină). — Notă a traducătorului.

636. „Vin vesel” (latină). — Notă a traducătorului.

637. Pentru o încercare recentă de a elibera gândirea despre dar de distincția rigoristă a lui Derrida între extravaganța darului și economia schimbului conform doctrinei trinitare, vezi Stephen H. Webb, The Gifting God: A Trinitarian Ethics of Excess (Oxford: Oxford University Press, 1996).

638. Din grecescul parataxis - „compoziție, aranjament secvențial unul lângă altul.” - Nota traducătorului.

639. Gilles Deleuze, Nietzsche și filosofia, trad. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 59, 296.

640. „Scop, rezultat, desăvârșire, împlinire, sfârșit” (greacă). — Notă de traducere.

641. Vezi în special Gilles Deleuze și Félix Guattari, Capitalism și schizofrenie: Anti-Oedip, trad. Robert Hurley, Mark Seem și Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1983), 10–36.

642. Liber Ambiguarum VII (PG, 91.1069B–C).

643. „Ce” (latină). — Notă a traducătorului.

644. Vezi: Hesiod, Munci și zile, 614; Pindar, fragmentul 153.2.

645. Aelian, Povestiri pestrițe, 12.34: un nume care evocă practica dionisiacă a sacrificiului uman prin dezmembrare, așa cum este relatat de Porfiriu, De abstinentia, 2.55.

646. Imn Orfic, 45.3.

647. Vezi Maximus, Questiones ad Thalassium, 59 (PG, 90:609A–B), despre întâlnirea escatologică a tuturor oamenilor cu Împărăția lui Dumnezeu, fie prin har, fie fără har; vezi și Lossky, Mystical Theology, 178–179, 234–235; și vezi mai jos observațiile mele despre escatologie.

648. Gilles Deleuze, Logica simțului, trad. Mark Lester (New York: Columbia University Press, 1990), 173.

649. „Spirit” (germană). — Notă a traducătorului.

650. Sensul literal al cuvântului univocitate este „neambiguitate”, sensul etimologic (din latinescul vox – „voce”) este „cu o singură voce”; cf. în: J. Deleuze, Logica sensului. Ekaterinburg, 1998, seria a 25-a. – Nota traducătorului.

651. Imaginea armoniei cosmice sau imaginea creației ca muzică reapare atât de frecvent în tradiția literară occidentală încât ar fi imposibil să se întocmească un catalog exhaustiv de citate; cu toate acestea, pot fi citate o serie de pasaje: Platon, Republica 10.617b–c, Aristotel, Metafizica 14.6, Înțelepciunea lui Solomon 19:17, Macrobius, In somnium Scipionis 2.1–4, Clement din Alexandria, Protrepticus 1.5, Grigore de Nyssa, De occursu Domini 1.422, Isidor din Sevilla, Etymologiae 3.17 și Boethius, De institutione musica 1.2; și, având în vedere preferința deosebită acordată acestei imagini în timpul Renașterii și al Barocului timpuriu, se pot menționa și: Sir John Davies, Orchestra; Abraham Cowley, Davidiada; Henry Vaughan, Ronda de dimineață; Crashaw, Sospetto d'Herode 26.6 și The Teare 1.141; Milton, Arcades 72–73, a doua sa Procluzie și Paradise Lost 3.579 și 5.178; Dryden, A Song for St. Cecilia's Day și Martin Fatherby, Asteomastix 2.12.4; și, bineînțeles, trebuie menționate câteva versuri din Shakespeare (de exemplu, în Negustătorul din Veneția 5.1.60–65), precum și magnifica Odă a lui Henry Purcell pentru Ziua Sfintei Cecilia din 1692, tradusă în cuvinte de Nicholas Brady; exemplele sunt nenumărate.

652. „Ordinul Iubirii” (latină). — Notă a traducătorului.

653. Leo Spitzer, Idei clasice și chineze despre armonia mondială: Prolegomene la o interpretare a cuvântului „Stimmung” (Baltimore: John Hopkins University Press, 1963), 19–20.

654. Jean–François Lyotard, Inumanul (Stanford: Stanford University Press, 1988), 162–163.

655. 155 Lyotard, Inumanul, 33.

656. Gilles Deleuze și Félix Guattari, O mie de podișuri, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 313.

657. „O voce; o voce; fără ambiguitate” (latină). — Nota traducătorului.

658. Din bizantinul irini - „pace, liniște”. - Nota traducătorului.

659. „În căutarea timpului pierdut” (franceză) - Notă a traducătorului

660. Gilles Deleuze, Proust și semnele, trad. Richard Howard (New York: G. Braziller, 1972), p. 48.

661. Jacques Derrida, Despre gramatică, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1974), 195–200.

662. Jacques Derrida, Marginile filosofiei, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xvii.

663. Lyotard, Inumanul, 4.

664. „Furtună și stres” (în germană). — Notă a traducătorului.

665. Jean-François Lyotard, Postmodernul explicat: corespondență, 1982–1985, trad. Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate și Morgan Thomas (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 10–11.

666. Jacques Derrida, Diseminare, trad. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 205–207.

667. În libretul operei, procesiunea este iluminată de lumina lunii. — Nota traducătorului.

668. „Amurgul zeilor” (germană). - Notă a traducătorului.

669. Un tip de imitație în care vocea imitatoare intră înainte ca tema din vocea inițială să se fi terminat. Se întâlnește mai ales în fugă. Autorul folosește stretto (accelerarea tempo-ului), ceea ce este probabil o greșeală. — Nota traducătorului.

670. În termeni similari, se poate face o apărare teologică a alegoriei în sens narativ. Alegoria este adesea calomniată ca un exercițiu inutil de dublare a unei povești, al cărei sens se evaporă atunci când cortina narațiunii alegorice este trasă la o parte pentru a dezvălui povestea pe care a imitat-o. Totuși, alegoria poate fi privită mai favorabil ca un comentariu prin variație; însăși stilul și ordinea în care o poveste oglindește trăsăturile alteia în limitele sale creează o nouă perspectivă asupra narațiunii originale și o adâncesc. Aceasta este ceea ce se poate numi interpretare prin poiesis reciprocă. (Și se poate spune că întreaga creație formează o alegorie a poveștii iubirii divine, povestea infinită și completă a Treimii.)

671. „Spirit Creator” (latină). — Notă a traducătorului.

672. Deleuze, Nietzsche și filosofia, 6.

673. Din grecescul diaphora - „diferență”. - Notă a traducătorului.

674. „Memorie” (latină). — Notă a traducătorului.

675. „Aducere aminte” (greacă). — Notă a traducătorului.

676. „Chipul Treimii” (latină). — Notă a traducătorului.

677. Aici: „rațiune; consecvență logică” (latină). — Nota traducătorului.

678. „După origine, mărime, frumusețe, plenitudine, acțiune, ordine...” (latină). — Nota traducătorului.

679. J. G. Hamann, Sämtliche Werke: Historische–Kritische Ausgabe (SW), ed. Josef Nadler, 6 voi. (Viena, 1949–1957), 2:200–206.

680. „Cartea naturii” (latină). - Notă a traducătorului.

681. Milbank a folosit recent întreaga această tradiție pentru a revizui limbajul care privește substanțele teologice, căutând să pună capăt distincției prea absolute dintre res și signum și să argumenteze pentru inseparabilitatea în teologie a limbajului ousia de limbajul expresiei dinamice. Vezi Milbank, „The Linguistic Turn as a Theological Turn”, în Milbank, The Word Made Strange (Oxford: Blackwell, 1997), 84–120.

682. „Nimic nu există în afara textului” (franceză). — Nota traducătorului.

683. „Secrete” (lat.). — Aprox. alee

684. „Discurs indirect; alegorie” (latină). — Notă a traducătorului.

685. „Filosofia limbajului” (germană). - Notă a traducătorului.

686. Gilles Deleuze, Expresionismul în filosofie: Spinoza, trad. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), 167–180.

687. Din latinescul digredior - „a pleca, a se îndepărta, a se abate.” - Nota traducătorului.

688. „Ascensiune” (latină). — Notă a traducătorului.

689. „O dispută [în care apar diferențe de opinie]” (franceză; termen folosit de Derrida). — Notă de traducere.

690. „Deci Dumnezeu este cel care învăluie totul, întrucât totul este în El și cel care dezvăluie totul, întrucât El Însuși este în toate” (lat.). — Notă trad. (Cf. traducerea lui V. Bibikhin: „În unicul Dumnezeu totul este învăluit, întrucât totul este în El; și El dezvăluie totul, deoarece este în toate.” Nikolai Kuzansky, Opere. Vol. 1. Moscova, 1979. P. 104. — Notă ed.).

691. Vezi Derrida, Scriere și diferență, p. 24–26.

692. Advaita (sanscrită) - „non-dualism; monism.” - Notă a traducătorului.

693. Derrida, De gramatică, 199.

694. O modificare periodică a înălțimii sau a volumului unui sunet. — Nota traducătorului.

695. Derrida, Scriere și diferență, 11.

696. „Cuvânt” (latină). — Notă a traducătorului.

697. „Discurs” (latină). — Notă a traducătorului.

698. Aici: „gând” (latină). — Notă a traducătorului.

699. Literal: „ceea ce cade la sorți.” — Notă trad.

700. Vezi Derrida, Scriere și diferență, 29–30.

701. Vezi: Emmanuel Levinas, Altfel decât a fi, sau dincolo de esenţă, trad. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1991), 140–51.

702. „Analogia cuvântului” (latină). - Notă a traducătorului.

703. „Prima parte” (latină). — Notă a traducătorului.

704. Immanuel Kant, Prolegomena la orice metafizică care se va putea prezenta ca știință, trad. P. G. Lucas (Manchester, 1962), 121–128. (Vezi Kant I., Prolegomena. § 58 „O astfel de cunoaștere este cunoaștere prin analogie, care nu înseamnă, așa cum este înțeles de obicei cuvântul, o asemănare imperfectă a două lucruri, ci înseamnă o asemănare perfectă a două relații dintre lucruri complet diferite.” - Ed.

705. Paul Ricoeur, Teoria interpretării: discursul și surplusul de sens (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 64.

706. Ricoeur, Teoria interpretării, p. 59.

707. Ibidem, p. 62.

708. „Până la infinit” (latină). — Notă a traducătorului.

709. „Până la infinit” (latină). — Notă a traducătorului.

710. Adică relația dintre un obiect și desemnarea sa în limbaj. — Nota traducătorului.

711. Deleuze, Logica simțului, 179–180.

712. Michel Foucault, Limbaj, contramemorare, practică: eseuri și interviuri selectate, ed. Donald F. Bouchard, trad. Donald F. Bouchard și Sherry Simon (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 183.

713. Foucault, Limbaj, contramemorie, practică, 184.

714. Ibidem, 185.

715. „Urme (amprente) ale Treimii” (latină). — Nota traducătorului.

716. „Călăuza sufletului (minții) către Dumnezeu” (lat.). — Notă de traducere.

717. Balthasar, Slava Domnului, 2:261.

718. Vezi: Balthasar, Slava Domnului, 2:352.

719. „Rațiuni eterne; cauze eterne” (latină). — Nota traducătorului.

720. „Către Arta Eternă” (latină). — Nota traducătorului.

721. Vezi în special: Itinerariu 1.3.

722. Balthasar, Slava Domnului, 2:294.

723. Lucruri create „sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contemplandum deum proposita et signa divinitus data” [„urme, asemănări și imagini vizibile, revelate nouă spre contemplarea lui Dumnezeu și date ca semne divine” (trad. de V. Zadvorny, ușor modificată. — Nota trad.)].

724. „Pomul Vieții” (latină). — Notă a traducătorului.

725. Vezi: Balthasar, Slava Domnului, 2:333.

726. Aici: „sens; rațiune; logică” (latină). — Nota traducătorului.

727. A se vedea în special Itinerarium 2.8: „Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod illa prima specie est

prima speciositas et suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequalitas ad generantem; in qua est qua est virtusita ben sedilla app; est impressio salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens Si ergo 'delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente' [Augustinus, De vera religione 18.35 ff.] „În consecință, speciile care provoacă plăcere datorită frumuseții, plăcerii și, în primul rând, dezvăluie, în primul rând, frumusețea și frumusețea; binefacere. În ea este cea mai mare proporție și egalitate cu generatorul; „în ea se află o putere care nu este iluzorie, ci se bazează pe percepția adevărată; în ea se află o forță de acțiune mântuitoare și suficientă, împlinind toate nevoile celui care o primește. Căci dacă plăcerea este legată de corespondența una cu cealaltă și numai asemănarea cu Dumnezeu este cel mai înalt sens al frumuseții, plăcerii și binefacerii și dacă este unită în tot adevărul, imediatitatea și plenitudinea, astfel încât să umple tot ce este capabil de percepție, atunci din aceasta se poate vedea clar că numai în Dumnezeu există plăcerea fundamentală și adevărată, la căutarea căreia ne conduc toate plăcerile” (traducere de V. Zadvorny).

728. „Aparenta de lipsire de ambiguitate și complicitate” (latină). — Nota traducătorului.

729. „Asemănarea imitației și a expresiei” (latină). — Nota traducătorului.

730. „Conversații despre Hexaemeron” (lat.). — Notă de traducere.

731. Apofază și katafazie (din grecescul apophasis și kataphasis) - în teologie, „negație”, respectiv „afirmație”. - Nota traducătorului.

732. Vezi relatarea acestei distincții (în contextul discuției despre afazie) în Roman Jakobson și Morris Halle, Fundamentals of Language (Paris: Mouton, 1971), 90–96.

733. „O piatră de poticnire; o ispită” (greacă). — Nota traducătorului.

734. Din latinescul superlativus - „grad superlativ”. - Notă a traducătorului.

735. Emmanuel Levinas, Lucrări filosofice complete, ed. și trad. Alphonso Lingis (Haga: Nijhoff, 1987), 62.

736. Jacques Derrida, Vorbire și fenomene și alte eseuri despre teoria semnelor a lui Husser, trad. David B. Allison (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1978), 156.

737. Sau: „împlinirea oricărei dreptăți”, cf. Matei 3:15. — Nota traducătorului.

738. „În treacăt; pe parcurs” (latină). — Nota traducătorului.

739. Cf. Psalmul 83:8. — Notă a traducătorului.

740. „Scopul” (latină). — Notă a traducătorului.

741. „Mai mare disimilaritate” (latină). — Notă a traducătorului.

742. „Cei doborâți” (în germană). — Notă a traducătorului.

743. Din grecescul katalektikos - „final”. - Notă a traducătorului.

744. Din grecescul anakolutos - „inconsecvent”. - Notă a traducătorului.

745. Miercuri: Filipeni 2:7. — Notă a traducătorului.

746. „Cea mai frumoasă” (latină). — Notă a traducătorului.

747. Michel de Certeau, „Authorités Chrétiennes et Structures Sociales”, în La Faiblesse de Croire (Paris: Editions du Seuil, 1987), 111–112.

748. Se pare că aceasta se referă la Cântarea apocrifă a Mărgăritarului din Faptele Apostolului Iuda Toma. — Nota traducătorului.

749. „Ființă divină” (greacă). — Notă a traducătorului.

750. Don Cupitt, „Etică și politică nesistematice”, în Umbra spinării: Postmodernism și religie, ed. Philippa Berry și Andrew Wernick (Londra și New York: Routledge, 1992), 155.

751. Friedrich Nietzsche, Știința homosexuală, trad. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 181.

752. Repetiție, recapitulare; lit. - repoziționare sau repoziționare, precum și - „restaurarea imaginii” (greacă). - Notă de traducere.

753. Cuvântul englezesc „to redeemer” înseamnă și „a corecta”. — Nota traducătorului.

754. Cf. Romani 5:19. — Notă a traducătorului.

755. „Semnificație” (greacă). — Notă a traducătorului.

756. „Minuni-trucuri, menite să uimească spectatorii” (greacă). — Nota traducătorului.

757. John Caputo, Hermeneutică radicală: repetiție, deconstrucție și proiectul hermeneutic (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 149–150.

758. Vezi: Contra Celsum 1.30. Cf. Epistola anonimă către Diognet 7.3–5.

759. Vezi: Friedrich Nitzsche, Anti-Creștinismul, trad. de R. J. Hollingdale (New York: Penguin Books, 1968), în special p. 162.

760. Poate că nici un teolog nu ar putea înțelege mai bine caracterul revelației lui Dumnezeu în Hristos ca o desfătare retorică, și nu o întreprindere dialectică, decât Augustin: „Nos enim scriptus est: Quoniam deus lux est, non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor cum audit, veritas se imaginere ca statistices enim scriptus est. corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas Ecce in ipso primo ictu qua velut coruscatione perstringens cum dicitur veritas mane si potes Relaberis in ista solita et terrena, dar nu se scrie asa cum se scrie. a adevărului. Nu întreba ce este adevărul, căci dacă o faci, întunericul imaginilor trupești și norii fantomelor te vor înfrunta imediat și vor tulbura seninătatea care strălucea înaintea ta când am spus: adevăr. Acum, în această primă strălucire, de care ai fost parcă îmbrățișat când am spus: adevăr, rămâi, dacă poți; dar nu poți, cazi din nou în cele obișnuite și pământești. Și spune-mi: care este greutatea care te silește să cazi, dacă nu dorințele rușinoase de care ești legat și nu rătăcirile departe de calea adevărată?” (Despre Treime 8.2.3) (latină). — Nota traducătorului].

761. „Pătrundere în Esență” (germană). — Notă a traducătorului.

762. Martin Jay, „În Imperiul Privirii: Foucault și Denigrarea Viziunii în Gândirea Franceză a Secolului XX”, în Foucault: A Critical Reader, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 175–204. Vezi: Jay, Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth–Century French Thought (Berkeley: University of California Press, 1994).

763. Vezi Michel Foucault, A supraveghea și a pedepsi: Nașterea pedepsei, trad. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), 227: „Pedeapsa ideală astăzi ar fi o disciplină fără sfârșit: un interogatoriu fără sfârșit, o investigație care ar putea fi extinsă fără limite și transformată într-o observație meticuloasă și pur și simplu analitică, un proces care ar fi în același timp întocmirea unui dosar despre un caz care nu s-ar închide niciodată, o indulgență calculată a pedepsei alternând cu

curiozitatea nemiloasă a supravegherii, o procedură care ar fi în același timp o măsură permanentă a distanței față de o normă inaccesibilă și o mișcare asimptotică ce tinde spre o coincidență de neatins în infinit.” Prin urmare, cercetarea fără sfârșit, complet separată de orice idealism, devine acum o oroare clinică, un scientism mai teribil decât cel care ar putea fi generat de varietăți mai „esențialiste” de metafizică.

764. Lit. „(re)conduce.” — Notă de traducere.

765. În muzică, referitor la melisme, ornamente melodice. — Nota traducătorului.

766. Prin venirea lui Hristos — Nota traducătorului.

767. Aceasta, *mirabile dictu*, este linia obișnuită de gândire a lui Niebuhr, nicăieri exprimată mai clar și mai concis decât în lucrarea sa *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper and Bros, 1935). Mulți ar argumenta (eu însumi, de exemplu) că Niebuhr a produs texte mult mai bune și mai profunde ulterior și că, de fapt, a repudiat multe aspecte ale acestei cărți; dar, de fapt, în textele sale ulterioare, mai lungi, substanța lucrărilor sale anterioare nu s-a schimbat niciodată cu adevărat, ci doar formele s-au schimbat, ceea ce i-a permis să-și expună ideile mai detaliat (iar acest lucru a dus, fără intenție, la dezvăluirea, în unele cazuri, a deficiențelor sale ca filosof).

768. John Caputo, Demitizarea lui Heidegger (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 189–192.

769. Emmanuel Levinas, Totalitate și infinit: un eseu despre exterioritate, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 23.

770. Apotropaic (din greacă) - a evita necazurile. - Notă a traducătorului.

771. René Girard, Țapul ispășitor, trad. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 79 și 101. Numerele de pagină ulterioare din paranteze se referă la această lucrare.

772. René Girard, Lucruri ascunse de la întemeierea lumii, trad. Stephen Bann și Michael Metteer (Stanford: Stanford University Press, 1978), 146–148. Numerele de pagină dintre paranteze în restul acestui paragraf se referă la această lucrare.

773. Din latinescul hostia - „victimă; animal de sacrificiu”. - Notă a traducătorului.

774. Din vechiul ebraic karav - „a se apropia”. - Notă a traducătorului.

775. În engleză, un joc de cuvinte: give — „a da, a da”, forgive — „a ierta”, for–give — „a da înainte, în avans”. — Notă a traducătorului.

776. Vezi: Liturghie și tradiție: Reflecții teologice ale lui Alexander Schmemann, ed. Thomas Fisch (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990), 129–130.

777. „Incomensurabil” (greacă). — Notă a traducătorului.

778. Eforturi zadarnice de a învia, de a reînvia ceva ce a dispărut. — Nota traducătorului.

779. Ioan Damaschinul, de exemplu, face o distincție foarte strictă între patos și „energie” sau act (cum ar fi mila): primul este o mișcare a sufletului cauzată de ceva străin și extern lui; cel de-al doilea este o mișcare „intensivă”, o energie pozitivă care se mișcă de la sine (De fide orthodoxa 2.23). Toma de Aquino spune că iubirea, plăcerea și bucuria sunt calitativ diferite de mânie și tristețe, deoarece acestea din urmă sunt stări de privațiune, pasive și reactive, în timp ce primele sunt inițial un singur act de libertate și intelect și trăiesc în întregime în Dumnezeu ca o „strădanie pur intelectuală” (Summa theobgiae 1.20.1a).

780. Greacă, „pasiune” — Notă a traducătorului.

781. Chiril, A treia epistolă către Nestorie (Ep. 16) 6, în Chiril din Alexandria, Scrisori alese, ed. și trans. Lionel R. Wickham (Oxford: Clarendon, 1983), 20: τα τής ιδίας σαρκός άπατώς οίκειούμενος πάθη.

782. Melito, frag. 13.15, în Méliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments, ed. și trans. Othmar Perler (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966), 238: „impassibilis patitur…. »

783. Kirill Homiliae diversae 2, PG, 77:985–89: ούκ άποβεβληκώς τό είναι Θεός, άλλ' έν προσλήψει σαρκός μεμεβληκώς μερκός μερκός μερκός μεναι Θεός, άλλ' ήΑτρεπτος γάρ έστι και άναλλοίωσις ή του Λόγου φύσις, και ούκ οϊδε παθειν τροπής άποσκίασμασκία.

784. Anatema 10.

785. „Tranziție la un alt gen (specie)” (greacă). — Nota traducătorului.

786. Cyril, OTI EIS O CRISTOS (denumit în continuare EX), în: Cyrille d'Alexandrie, Deux Dialogues ChristologiqueSy ed. G. M. de Durand (Paris: Les Éditions du Cerf, 1964), 312–316.

787. Atanasie, Epistola ad Epictetum; PG 26:1064.

788. Cyril, Scholia de Incarnatione unigeniti, PG, 75:1374; vezi și: A treia epistolă către Nestorie 3, Epistole alese, 16.

789. Augustin, Enarrationes in Psalmos 74.5, Corpus Christianorum, Series Latina 39:1028: „Sicut formam servi accepit, ita et tempus accepit. Demutatus est ergo? Deminutus et? Exilior redditus? In defectum lapsus? Absit. Quid ergo ergo accittips, formam ergo accittips} est accipiendo inferiorem, non degenerando ab aequali."

790. „Calitate esențială" (latină). — Notă a traducătorului.

791. „Ordine" (greacă). — Notă a traducătorului.

792. „Sub pretextul contrariului" (latină). — Nota traducătorului.

793. „Sub formă de alienare" (latină). — Nota traducătorului.

794. „O afacere surprinzătoare" (latină). — Nota traducătorului.

795. Aici: „comunicare de proprietăți" (latină - greacă). - Notă a traducătorului.

796. Vezi: Cyril, Apologeticus pro XII Capitibus contra Orientales, XII Anathematismus, PG, 76:337–380.

797. Vezi: Epistola ad Epictetum 10, PG, 26:1068.

798. αύτός> Θεός τό όμοϋ άνθρωπος… "Οτι γάρ έστι θανάτου κρείττων και φθοράς, ζωή και ζοώως ζοχούς θανάτου κρείττων Θεός, μεμαρτύρηκεν ή άνάστασις έγήγερκε γάρ τον έαυτοΰ ναόν.

799. „De ce s-a făcut Dumnezeu om?" (latină). — Nota traducătorului.

800. „Istoria dogmelor" (în germană). - Notă a traducătorului.

801. Vezi în traducerea în engleză: Adolf von Harnack, Istoria dogmei, trad. Neil Buchanan, 7 vol., legate ca 4 (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1976), 6:54–67.

802. „Doctrina creștină a justificării și reconcilierii" (în germană). - Notă a traducătorului.

803. Нагнаск, 6:68. Următoarele numere de pagină din paranteze se referă la carte: Нагнаск, Istoria dogmei, vol. 6.

804. Aulen, Gustaf Emanuel Hildebrand /Gustaf Emanuel Hildebrand Aulen/ (1879–1977) — teolog luteran suedez, biblist, liturgist, muzician și figură ecumenică, profesor la Universitatea din Lund (1913–1933), episcop de Strangnas (1932–1952), din 1952 — profesor emerit de Lund, împreună cu A. Nygren și N. Söderblom — fondator al „Școlii de la Lund”, care se opunea atât ortodoxiei luterane, cât și liberalismului lui von Harnack. — Ed.

805. „Hristos cel Biruitor” (latină). — Notă a traducătorului.

806. Gustav Aulén, Christus Victor: Un studiu istoric al celor trei tipuri principale ale ideii de ispășire, trad. A. G. Herbert (Londra: SPCK, 1953).

807. Vezi Vladimir Lossky, „Răscumpărare și îndumnezeire”, în Lossky, După chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ed. John H. Erickson și Thomas E. Bird (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary's Press, 1974), 97–110.

808. „Despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu” (latină). - Notă a traducătorului.

809. În engleză, același cuvânt înseamnă „ortodoxie”. — Nota traducătorului.

810. „Lăsându-L deoparte pe Hristos” (lat.). — Notă trad.

811. „Mai mult” (latină). — Notă a traducătorului.

812. Despre ideea de ascultare în perichoreza trinitară, vezi Karl Barth, Dogmatica Bisericii IV/1, trad. G.W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 203–209.

813. „Despre Întrupare” (latină). — Notă a traducătorului.

814. „Dreptate; dreptate” (latină). — Notă a traducătorului.

815. O interpretare a teoriei ispășirii a lui Anselm, care scoate în evidență acest punct cu o claritate și o frumusețe deosebite, este conținută în Michel Corbin, *Pnure et Raison de la Foi* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1992), 207–328.

816. Lit. greacă „bunătate; amabilitate”. — Notă de traducere.

817. „Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. dues pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te et ipse filius: tolle me et redime te Quasi enim hoc

dicunt, quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debit datur affectu?

818. „Corupție; descompunere” (în germană). — Notă a traducătorului.

819. „Moartea iubirii” (germană). — Notă a traducătorului.

820. „Drumul Crucii” (latină). — Notă a traducătorului.

821. Steiner, George (n. 1929, Paris) - filolog, critic literar, publicist și prozator american. Operele sale principale: „Moartea tragediei” (1960), „Limbaj și tăcere. Eseuri despre limbă, literatură și inumanitate” (1967), „După Turnul Babel” (1975), „Despre dificultate și alte eseuri” (1978), „Martin Heidegger” (1975). - Ed.

822. „Vin vesel” (latină). — Notă a traducătorului.

823. George Steiner, Moartea tragediei (Londra: Faber and Faber, 1961), 331–332.

824. Vezi Nathan Scott, Centrul rupt: Studii în orizontul teologic al literaturii moderne (New Haven: Yale University Press, 1966), 133.

825. Vezi: Steiner, 9.

826. „Rău; primejdie; nenorocire; întunecare a minții” (greacă). — Nota traducătorului.

827. „Cosmos etern” (greacă); traducere filosofic mai exactă: „cosmos eonic”. — Nota traducătorului.

828. „La timpul potrivit” (latină). — Notă a traducătorului.

829. „De unde vine acest rău?” (latină). — Nota traducătorului.

830. Murphy, 155.

831. „Misterul fărădelegii” (latină). — Notă a traducătorului.

832. Helen Gardner, Religie și literatură (Londra: Faber and Faber, 1971), p. 49.

833. Steiner, 10.

834. Paul Ricoeur, Simbolismul răului, trad. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967), 231.

835. D. M. MacKinnon, Învierea: Un dialog care se naște, emisiuni de G. W. H. Lampe și D. M. MacKinnon, ed. William Purcell (Londra: A. R. Mowbray, 1966), 67; vezi și: 109–110.

836. Donald M. MacKinnon, „Zonele de graniță ale teologiei și alte eseuri”, ed. George W. Roberts și Donovan E. Smucker (Philadelphia și New York: Lippincott, 1968), 92–93, 102–103.

837. „Teologia Crucii” (latină). - Notă a traducătorului.

838. MacKinnon, Ținuturile de graniță ale teologiei, 103.

839. Ibidem, 100.

840. MacKinnon, Învierea, p. 64–65.

841. MacKinnon, Ținuturile de graniță ale teologiei, p. 96.

842. Ibidem, p. 96.

843. Nicholas Lash, Teologie pe plaja Dover (Londra: Darton, Longman și Todd, 1979), 214.

844. Lash, Teologie pe plaja Dover, 215.

845. Nicholas Lash, Teologie pe drumul spre Emaus (Londra: SCM Press, 1986), 165.

846. Lash, Teologie pe cale, 178.

847. Ibidem, 180.

848. Cm.: Ricoeur, Simbolismul răului, 212.

849. Vezi: René Girard, Violența și sacrul, trad. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), în special 68–168.

850. „Comunitate civilă; oraș” (latină). — Notă a traducătorului.

851. „Slavă” (greacă). — Notă a traducătorului.

852. Moira, zeița destinului din vechea Grecie. — Nota traducătorului.

853. Akedah; aqedah (ebraică veche) - literalmente „a lega”; semnifică jertfa lui Isaac și, în acest context, un prototip al jertfei lui Hristos. - Nota traducătorului.

854. Soren Kierkegaard, Repetiția, în vol. 6 din Scrierile lui Kierkegaard, ed. și trad. Howard Hong și Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), 315.

855. Pentru tratarea de către Hegel a spectacolului sacrificiului ca o contemplare speculativă a morții (și ca o eliberare „economică” de daunele negativității și ale morții), vezi Georges Bataille, „Hegel, la mort et le sacrifice”, Deucalion 5 (1955): 38; în engleză, „Hegel, Death and Sacrifice”, în The Bataille Reader, ed. Fred Botting și Scott Wilson (Oxford: Blackwell, 1997); vezi și tratarea de către Derrida a interpretării „antieconomice” a lui Hegel de către Bataille, în „From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve”, în Writing and Difference, 251–277.

856. „Spectacol” (greacă). — Notă a traducătorului.

857. Vezi Eberhard Jiingel, „Das Sein Jesus Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten,” Evangelische Theologie 38 (1978): 517.

858. Dacă am dori să aprofundăm influența culturii creștine asupra tragediei, am face bine să reflectăm asupra Regelui Lear. Dacă Regele Lear ar fi o tragedie atică, probabil s-ar termina în pustiu, în culmea nebuniei protagonistului și în punctul disperării sale maxime și mai demonice (adică înnobilatoare), în care ar fi ajuns la epuizarea completă a pasiunii. Desigur, nu ar fi existat o reuniune stranie și frumoasă cu Cordelia, plină de imagini ale învierii și discuții despre iertare, întrucât această scenă de reconciliere (care vizează speranța escatologică) face ca moartea ulterioară a Cordeliei să fie mai teribilă decât orice este posibil în tragedia atică: tocmai pentru că spectatorului i se oferă o licărire de bucurie - pe care înțelepciunea tragică nu are puterea să o întunece - bucuria întoarcerii celui iubit - moartea care urmează este văzută ca ceva absolut lipsit de sens, urât, care nu comunică nicio înțelepciune, rezistând oricărei integrări în vreo schemă metafizică de inteligibilitate sau consolare. De asemenea, merită menționat faptul că Shakespeare a revenit în mod repetat la acest motiv al fiicei pierdute și regăsite în piesele sale „problemă” și „romantice” – în Pericle, Cymbeline și (mai ales emoționant) în Povestea iernii – dar plasând întotdeauna „învierea” la sfârșitul piesei.

859. Acest latinism corespunde conceptului lui Hegel de „elevare-distrugere” sau „sublație” (Aufhebung). — Nota traducătorului.

860. Din Evanghelie skandalon - „ispită” (greacă). - Notă a traducătorului.

861. Vezi: Derrida, De gramatică, 10.

862. Vezi Levinas, Totalitate și infinit, 22: „[Escatologia] nu introduce un sistem teleologic în totalitate; ea nu constă într-o doctrină a orientării istoriei. Escatologia stabilește o legătură cu o ființă dincolo de totalitate – sau dincolo de istorie – și nu cu o ființă dincolo de trecut și prezent.”

863. Vezi Maximus, (Quaestiones ad Thalassium 59 (PG, 90:609A–B), despre întâlnirea escatologică a tuturor persoanelor cu Împărăția lui Dumnezeu, fie în har, fie în osândă; vezi și Origen, Contra Celsum 4.72; Hom. in Euch. 3.7; De principiis 2.10.4; Grigore de Nyssa, DAR, PG, 46:97–105; și vezi Lossky, Teologie mistică, 178–79, 234–235.

864. Autorul are peras. pl., acuzator. caz din grecescul pena; aici este pl., nominal. caz. - Notă de traducere.

865. Vezi: Balthasar, Slava Domnului, 1:439.

866. „A se bucura” (latină). — Notă a traducătorului.

867. „A folosi” (latină). — Notă a traducătorului.

868. Cuvântul englezesc „enjoyment”, la fel ca și cuvântul german „Genießen” din textul original al lui Balthasar, are ambele înțelesuri: „enjoyment” și „use”. — Nota traducătorului.

869. Balthasar, Slava Domnului, 2:137–138.

870. „Consonanță” (greacă). — Notă a traducătorului.

871. John Meyendorf, Teologia bizantină: tendințe istorice și teme doctrinare (New York: Fordham University Press, 1974), 174.

872. Sau, mai aproape de pronunția bizantină a lui Grigore, akolouthia - „următor; succesiune” (greacă). - Nota traducătorului.

873. Vezi: S. N. Tsirpanlis, „Conceptul de mântuire universală la Sfântul Grigore de Nyssa”, în Studia Patristica 17, vol. 3 (1982), 1132.

874. θεοείκελον χρήμα. 111 τη παντοδυνάμω σοφίφ ούχι μέρος του όλου, άλλ' άπαν άθρόως τό τής φύσεως πλήρωμα. Sau, mai aproape de pronunția lui Grigore, physis („natura”). — Aprox. BANDĂ

875. Vezi: Philo of Alexandria, De mundo opificio, în: Opera Quae Supersunt, ed. Leopoldus Cohn și Paulus Wendland, 7 voi. (Berrlini: Reimeri, 1896–1930); retipari in 8 faxuri. (Berlin: W. de Gruyter, 1962–1963), 1:38.

876. Vezi G. B. Ladner, „Antropologia filosofică a Sfântului Grigore de Nyssa”, Dumbarton Oaks Papers 12 (1958): 82.

877. Vezi: A. J. Philippou, „Doctrina răului la Sfântul Grigore de Nyssa”, în: Studia Patristica 9 (1966), 252.

878. Vezi: CE 3,2: 74; DP 283B; De infantibus praemature abreptis (de aici în continuare DIP A), GNO, 3.2: 82–85.

879. J. Laplace, Introducere la Grigore de Nyssa, La Creation de l'homme, Sources chrétiennes 6 (Paris, 1943), 28.

880. Vezi Jean Daniélou, „L'apocatastas chez Saint Grégoire de Nysse,” Revue des sciences philosophiques et théologiques, 30 (1940), 345.

881. Denumită în continuare RCE.

882. Balthasar, Prezență și gândire, p. 87. Vezi și A. N. Armstrong, „Elemente platonice în doctrina despre om a Sfântului Grigore de Nyssa”, Dominican Studies 1 (1948): 115.

883. Aici s-ar putea observa că, într-un fel, Grigore oferă – diferit de abordarea mai „bartiană” – un răspuns creștin la înțelegerea lui Hegel asupra istoriei universale: el admite că toată istoria este sfera de acțiune a providenței lui Dumnezeu, fără a transforma violența istoriei într-un test negativ necesar și fără a subordona purul individual sinteticului; mai mult, el gândește la diferența dintre adevărata narațiune, a lui Dumnezeu, și istoriile umanității păcătoase în așa fel încât să nu pară că adevărata istorie spusă în Hristos este pur și simplu o intruziune în timpul lumii, un fel de descoperire radicală.

884. Laplace, 49 de ani.

885. „Gândirea greacă nu a reușit niciodată să mențină libertatea în necesitate, timpul în eternitate” (franceză). - Nota traducătorului.

886. συμφυια, πάντων άλλήλοις ένωθέντων…

887. Se pare că este o aluzie la unul dintre înțelesurile cuvântului ebraic antic kavod. „greutate, greutate, semnificație, glorie”. — Nota traducătorului.

888. În această parte a cărții, cuvântul „persuasiune” înseamnă „procesul de persuasiune”. — Nota traducătorului

889. Vezi: Augustin, Confesiuni, cartea 10, cap. 27, paragraful 38: „Ai chemat, ai strigat și mi-ai străpuns surditatea; Ai fulgerat, ai strălucit și mi-ai alungat orbirea; Ți-ai revărsat parfumul, am inhalat-o și mă sufoc fără Tine. Te-am gustat și mi-e foame și sete de Tine; M-ai atins și m-am înflăcărat de pacea Ta” (traducere de M. Sergeenko, M. Grațianski, P. Kuzenkov. Moscova: Kanon+, 2003). — Nota traducătorului.

890. Sublinierea cursivă este a noastră. — Nota traducătorului.

891. Emmanuel Levinas, Totalitate și infinit: un eseu despre extremism, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 70–72. (Cf. trad. de I. Vdovina: „Justiția este recunoașterea privilegiilor celuilalt și a dominației sale, atitudinea față de Celălalt în afara retoricii, care este trădare, subordonare și exploatare. Și în acest sens, depășirea retoricii și a justiției coincid.” / Levinas, E. Totalitate și infinit. Moscova, 2000. P. 105. — Ed.).

892. Levinas, 203.

893. Ludwig Wittgenstein, Despre certitudine, ed. G. E. M. Anscombe și G. H. von Wright (New York: Harper and Row, 1972), § 609.

894. Ibidem, § 612.

895. Ibidem, § 611.

896. „Figuri; imagini” (latină). — Notă a traducătorului.

897. Vezi Gianni Vattimo, „Spre o ontologie a declinului”, în: Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy, ed. Giovanni Borradori (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1988); Vattimo, Sfârșitul modernității: Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă, trad. Jon R, Snyder (Baltimore: John Hopkins University Press, 1988); Vattimo, Aventura diferenței: Filosofia după Nitzsche și Heidegger, trad. Cyprian Blamires împreună cu Thomas Harrison (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993). Vezi și: Luca D'Isanto, „Hermeneutica lui Gianni Vattimo și urma divinității”, Modern Theology 10, nr. 4 (octombrie 1994): 361–364.

898. Vezi, de exemplu, Gianni Vattimo, *Credința*, trad. Luca D'Isanto și David Webb (Stanford: Stanford University Press, 1999); și Vattimo, „Urma urmei”, în *Religie*, ed. Jacques Derrida și Gianni Vattimo (Stanford: Stanford University

Press, 1998). (Traducere în rusă: Vattimo G., *Cântând creștinismul*. Moscova, 2007. — Ed.)

899. Plerosis (greacă) - „umplere, împlinire, reumplere.” - Nota traducătorului.

900. Aceasta se referă la versetul Exod 3:14, unde în textul ebraic Dumnezeu spune: ehye asher ehye - „[Eu] voi fi [cel] care voi fi”, în Biblia King James engleză - Eu sunt cel ce sunt („Eu sunt cel ce sunt”), iar în sinodul rus, traducere - „Eu sunt Ființa”. - Nota traducătorului.

901. Miercuri: Ioan 16:33. — Notă a traducătorului.

902. Din grecescul ateles - „nesfârșit”. - Notă a traducătorului.

903. Din grecescul prolepsis - anticipare. - Notă a traducătorului.

904. „Detașare” (germană). - Notă a traducătorului.

905. „Vest”, literalmente „țara serii” (în germană). — Notă a traducătorului.

906. Iredentismul este o mișcare de reunire a teritoriilor pierdute cu patria lor istorică. — Nota traducătorului.

907. „Fundamenturi” (latină). — Notă a traducătorului.

908. John Caputo, Hermeneutică radicală: repetiție, deconstrucție și proiectul hermeneutic (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 260–261.

909. John Caputo, Demitizarea lui Heidegger (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 3.

910. Caputo, Demitizarea lui Heidegger, 3.

911. Jacque Derrida, „Forța legii: «Fundamentul mistic al autorității», trad. Mary Quaintance, Cardozo Law Review 11 (1990): 957.

912. Jean–François Lyotard, The Différend: Phrases in Dispute, trad. George Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 105.

913. Lyotard, 181.

914. Caputo, Demitizarea lui Heidegger, 190.

915. „Religia vetrei” (latină). — Notă a traducătorului.

916. Cursiv în cuvântul - al nostru. — Notă a traducătorului.

917. John Caputo, Împotriva eticii: Contribuții la o poetică a obligației cu referire constantă la deconstrucție (Bloomington și Indianapolis: Indiana University Press, 1993).

918. Această „suspendare” a gândirii între față și văl, între prezență și metaforă, ca să spunem așa, și imposibilitatea de a elibera structura internă sau speculația din starea sa suspendată formează una dintre temele din lucrarea lui Derrida „Mitologia albă: metafora în textul filosofiei”, în Jacques Derrida, Marginile filosofiei, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 207–271. Metafora figurează în filosofie ca economia adevărului, pierderea sensului de dragul restaurării sensului; și astfel dispariția aparentă a metaforei aparține întotdeauna gestului metafizic; Însă abordarea lui Derrida sugerează posibilitatea unui al doilea act de dispariție, o distrugere ireversibilă a metaforicității prin propria sa infinitate textuală, propriul său eșec de a se referi, care ar putea acționa ca un văl ce ar putea fi îndepărtat: este o deconstrucție care nu încearcă să ajungă la „interiorul” metaforei, dar nu lasă metafora intactă ca metaforă tout court (o alegorie a unui alt adevăr, mai puțin „scris”) [Tout court (franceză) - „pur și simplu”. - Nota traducătorului].

919. Sublinierea cursivă este a noastră. — Nota traducătorului.

920. Vezi Gianni Vattimo, Societatea transparentă (Baltimore: John Hopkins University Press, 1992).

921. Caputo, Hermeneutică radicală, 252–258.

922. Vezi în special: Hermeneutică radicală, 145–146.

923. Vezi în special: Gilles Deleuze și Félix Guattari, O mie de platouri, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 351–474.

924. Autorul folosește un joc de cuvinte: revoluție – rezoluție. — Nota traducătorului.

925. „Lipsă; deficiență” (franceză). — Notă a traducătorului.

926. Vezi Ronald Bogue, Deleuze și Quattari (Londra și New York: Routledge, 1989), 88–89.

927. „O persoană care a atins succesul sau faima prin propriile eforturi” (americană). — Notă trad.

928. Debord, Guy-Ernst (Guy-Emst Debord) - scriitor, artist avangardist, filosof și regizor francez. Autor al cărții „Societatea spectacolului”. Fondator și teoretician al Internaționalei Situaționiste. - Ed.

929. Zeul recunoscut de Nietzsche, Dionysos, este o zeitate infinit variabilă și înșelătoare, care se ascunde în spatele multor măști. Când apare neanunțat la sfârșitul cărții Dincolo de bine și de rău ca protagonist secret, a cărui ironie divină i-a inspirat invizibil paginile, el își exercită darul divin unic, privilegiul numinos al ascunderii și al revelației, al ascunderii și al manifestării; el este, prin urmare, patronul divin al proiectului filosofic al genealogiei. Dar poate că mai rămâne un văl de ridicat, iar acest zeu ar putea fi invitat să facă încă un pas înainte și să-și întruchipeze identitatea mai esențială într-o persoană nouă, al cărei nume este Henry Ford. La urma urmei, afirmația cea mai laconică și oraculară a lui Ford, „istoria este un nonsens”, ar putea fi citită ca o expresie concentrată a temei celei de-a doua cărți din Unzeitgemäße Betrachtungen (vezi și Despre genealogia moralei, trad. Walter Kaufmann [New York: Vintage Books, 1969], 1.10 și 2.1). Și cu greu s-ar putea găsi o imagine mai vie a ritmului neîncetat al repetării univocității - eterna întoarcere a aceluiași - decât linia de asamblare: diferența aici nu este, desigur, analogică, ci doar univocă, iar afirmarea unui moment este afirmarea întregului. De asemenea, este bine documentat faptul că Ford a fost un devotat al cvadrilului, care este, fără îndoială, înrudit cu (și poate descinde din) troheul ditirambic al Bacantelor; Ford era un zeu dansator.

930. „Miracole” (greacă). — Notă a traducătorului.

931. „Iluzie optică” (franceză). — Notă a traducătorului.

932. Să ne amintim că termenul „condamnare” desemnează aici un proces. — Nota traducătorului.

933. „Pregătire pentru Evanghelie” (lat.). — Notă de traducere.

934. Acest cuvânt englezesc înseamnă atât „mărturie”, cât și „martiriu”. — Nota traducătorului

935. Martyria, sau martyria (greacă) - „mărturie”; de unde și - englezesc martiriu. - Notă a traducătorului.